

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**LA REINTRODUCCIÓN DE LAS NACIONES EN LA ESTRUCTURA NATURALISTA DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA**

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía

Jean Carlos Sirias Arroyo

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2020

## DEDICATORIA

A Juan Diego y a Sergio. Sin su influencia, este proyecto nunca habría siquiera iniciado. En ambos pude encontrar más que profesores, más que tutores, más que instructores...

(...) *Quantum enim ad me attinet: Nullas ex omnibus rebus, quae in potestate mea non sunt, pluris facio, quàm cum Viris veritatem sincerè amantibus foedus inire amicitiae* (Ep. 19)

## AGRADECIMIENTOS


La elaboración de estas páginas ha supuesto la necesidad de asumir diversas deudas que considero ahora impagables, y por las cuales ofrezco mi más sincero agradecimiento. A mi familia, que, a su peculiar manera, ha sabido apoyarme; a Javi y a Sammy, cuyo aliento constante me ha levantado en momentos de incertidumbre; a Juan Diego, que tuvo el gesto de leer los borradores, encontrando errores que se ocultaban a mi ya acostumbrada (y fatigada) vista, y a Mario Solís por todo el apoyo que, desde distintos registros, supo brindarme durante el proceso. Al SEP, de cuyo Fondo de apoyo a los proyectos de investigación he sido beneficiario.

Debo especial reconocimiento a Sergio Rojas, a Jimena Solé y a Mario Salas, por todo el trabajo, pero principalmente por la paciencia. Sus implacables críticas y comentarios, así como su siempre buena disposición a contribuir en el proyecto, han producido lo mejor de este trabajo; los errores y las carencias los adeudo a mis limitaciones. Particularmente, agradezco el apoyo de Sergio, quien revisó cada texto múltiples veces, siguió paso a paso todo el proceso, discutió pacientemente conmigo muchas de las cosas aquí presentadas y no escatimó cuando de compartir bibliografía y consejos se trató. Es definitivamente claro que la mejor decisión tomada a lo largo de esta tesis fue la conformación del comité asesor.

Las páginas que siguen representan, más que la solución de un problema, los efectos producidos por mi alegre encuentro con estas personas.

"Esta tesis fue aceptada por la Comisión Del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía  
de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría

Académica en Filosofía"



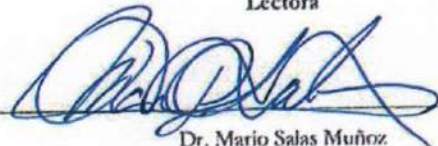
Dr. Luis Alberto Fallas López  
Representante del Decano  
Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Sergio Esteban Rojas Peralta  
Profesor Guía



Dra. María Jimena Solé  
Lectora



Dr. Mario Salas Muñoz

Lector



Dr. Mario Solís Umaña

Director

Programa de Posgrado en Filosofía



Jean Carlos Sirias Arroyo  
Sustentante

# TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA.....	ii
AGRADECIMIENTOS.....	iii
HOJA DE APROBACIÓN.....	iv
RESUMEN.....	vi
ABSTRACT.....	vii
SOBRE LA FORMA DE CITAR LAS OBRAS DE SPINOZA.....	viii
INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo I: La manzana, el caballo y el patio que voló a la gallina del vecino. Teoría y uso del lenguaje en Spinoza.....	10
1. Filosofía del lenguaje.....	11
2. Usos de Naturaleza.....	20
Capítulo II: Mecánica de lo político. La teoría del individuo compuesto y las entidades políticas en Spinoza.....	26
1. La paradoja de sorites.....	28
2. Sobre las diversas entidades políticas.....	39
3. Sobre la constitución y el papel de las naciones.....	44
Capítulo III: Suma y resta de velocidades. Las afec[t]aciones de un cuerpo extraño en la nación.....	52
1. la interacción con el patógeno. La nación puesta a prueba por el agente extraño.....	55
2. Determinando lo que puede un cuerpo. El extranjero en la tensión entre lo que se debe hacer y lo que se puede esperar.....	60
Capítulo IV: Todo cuanto existe, existe en la naturaleza. La nación como parte de la naturaleza.....	63
1. «Aquel que es todas Sus estrellas». El naturalismo spinoziano.....	64
2. La reintroducción de las naciones a la naturaleza.....	65
CONCLUSIONES.....	81
APÉNDICES.....	83
Apéndice 1: señalamientos sobre la noción de error en Spinoza.....	83
Apéndice 2. Natura, usos y sentidos.....	86
ÍNDICES ANALÍTICOS.....	90
Índice de nombres.....	90
Índice de conceptos.....	92
BIBLIOGRAFÍA.....	93

## RESUMEN

Esta investigación parte de la aparente contradicción que se da, al interno de las obras spinozianas, entre la tesis naturalista y la tesis de la no-naturalidad de las naciones. La primera de ellas dice que todo cuanto existe es producido por la naturaleza, mientras que la segunda sostiene que la naturaleza no produce naciones, sino individuos que conforman naciones por medio de la lengua, de las leyes y de las costumbres. Se toman como supuestos (1) que ambas tesis han sido intencionalmente esgrimidas por el autor moderno y (2) que efectivamente existe un sistema spinoziano. En tanto que filosofía sistemática, el spinozismo habría de rehuir a la contradicción, por lo que se postula la existencia de una multiplicidad de sentidos en las expresiones que figuran tanto en la tesis naturalista como en la tesis de la no naturalidad de las naciones. ¿En qué sentido, entonces, ha dicho Spinoza la no-naturalidad de las naciones?

Se busca demostrar que Spinoza, al hablar de naturaleza, emplea sentidos distintos en cada una de las tesis antedichas. Para alcanzar tal objetivo, se plantea una revisión exhaustiva de las formas en que el autor emplea tal término, evidenciando que es posible rastrear, cuando menos, cuatro sentidos distintos del término. A continuación, se pasa a la determinación ontológica de las naciones en conformidad con el pensamiento spinozista: ¿qué tipo de entidades son las naciones, de las que parece negarse la tesis naturalista? Se lleva a cabo, para encontrar la respuesta, un estudio al respecto del estatuto ontológico de las entidades políticas en general, y una posterior caracterización de las naciones en particular. Esta caracterización parte de los elementos que, señaló Spinoza, comportan la distribución en naciones (es decir, lengua, leyes y costumbres), y pasa, posteriormente, a la consideración de la nación como un todo más o menos homogéneo, que interactúa con agentes que no forman parte de esa homogeneidad (puntualmente, la figura del migrante). Una vez tratado todo lo relativo a la noción de naturaleza y al lugar ontológico de las naciones, se pasa al abordaje del pasaje en el que se plantea la tesis de la no-naturalidad de las naciones, con el fin de establecer las distintas perspectivas desde las cuales es posible ofrecer una construcción racional que justifique el planteamiento spinoziano al respecto de las naciones. Con ello, se llega a la conclusión general de que Spinoza pretendía, al insistir en la no-naturalidad de las naciones, despojarlas de cualquier apariencia de inmutabilidad o inviolabilidad. Consciente del rol que desempeñan las naciones como unificadoras y reguladoras de las personas que la conforman, previó Spinoza la necesidad de evidenciar que no son, sin embargo, irrenunciables. Advertencia que pretende anteponer como criterio por excelencia la búsqueda del bien común en la sociedad, aun cuando esto comporte la disputa contra la nación, planteamiento con el que se muestra, nuevamente, la actualidad y la relevancia con que cuenta la obra del pensador de Ámsterdam.

## ***ABSTRACT***

This work takes as a starting point the apparent contradiction between the naturalistic thesis and the thesis of the non-naturalness of the nations within the Spinozistic philosophy. The first thesis claims that all that exists is produced by nature while the second one holds that nations are not produced by nature. According to this, nature produces individuals who constitute nations by means of language, laws, and customs. So, this work assumes that (1) both theses were intentionally claimed by Spinoza and (2) that there is a Spinozistic system. As a systematic philosophy, the Spinozism refuses contradiction, so that it is necessary to take over of the multiplicity of meanings related to the word 'nature'. What meaning does Spinoza reserve for the non-naturalness of nations?

This research pretends to demonstrate that Spinoza uses two different meanings when talking about 'nature' in each of the previous theses. To accomplish this, I review thoroughly the different uses of the word 'nature' in Spinoza's works and show that there are at least four different meanings for it. Then, I determine what kind of entity nations are according to Spinoza's thought. In doing so, it was necessary to study the ontological status of the political entities and to characterize particularly the nations. This characterization rests upon the elements operating in the distribution in nations set by Spinoza (language, laws, and customs). Later, it considers the nation as a homogeneous whole in interaction with agents who are not part of it (the migrant).

After having dealt with the concept of nations and its ontological status, I address the passage concerning the thesis of the non-naturalness of the nations in order to establish the different perspectives which enable a rational construction that justifies Spinoza's approach to nations. My conclusion is that Spinoza pursued to demonstrate that nations are not immutable nor inviolable. Spinoza knew the unifying and regulative role of nations in relation to people and he foresaw nevertheless that they are renounceable. Spinoza warned about the priority of the common good as the criterion *par excellence* even though this could cause a break with the nation. Thereby, this allows me to manifest the topicality and relevance of Spinoza's works once again.

## SOBRE LA FORMA DE CITAR LAS OBRAS DE SPINOZA

Las obras de Spinoza han sido referidas a partir de la edición crítica de Carl Gebhardt, recurriendo, según el uso, a determinadas abreviaturas. Las traducciones, salvo indicación de lo contrario, corren por mi cuenta, y han sido pertinentemente añadidas al texto latino.

*E* = *Ética*

*TP* = *Tratado político*

*CM* = *Pensamientos metafísicos*

*TTP* = *Tratado teológico-político*

*TIE* = *Tratado de la reforma del entendimiento*

*Ep* = *Epistolario*

Para las referencias a la *Ética*:

E1, E2, E3... = Parte 1, Parte 2, Parte 3...

P1, P2, P3... = proposición 1, proposición 2, proposición 3...

Def1, Def2, Def3... = definición 1, definición 2, definición 3...

Ax1, Ax2, Ax3... = axioma 1, axioma 2, axioma 3...

Dem = Demostración

S1, S2, S3... = escolio 1, escolio 2, escolio 3...

C1, C2, C3... = corolario 1, corolario 2, corolario 3...

Lem1, Lem2, Lem3... = lema 1, lema 2, lema 3...

Pt1, Pt2, Pt3... = postulado 1, postulado 2, postulado 3...

Daf1, Daf2... = definición de los afectos 1, definición de los afectos 2...

Cap1, Cap2, Cap3... = capítulo 1, capítulo 2, capítulo 3...

Ex = explicación

*praef.* = prefacio

Para *Ep*, indico el número de epístola con números arábigos; para *TP* y *TTP*, el número de capítulo y el número de párrafo, ambos con números arábigos y separados por una barra inclinada ( / ). Para *TIE*, indico el número de párrafo, y para *CM*, el número de parte, con números romanos, y el capítulo y párrafo de la misma manera que *TP* y *TTP*. La letra G refiere a la edición de Gebhardt, y viene acompañada por un número romano que indica el tomo; el número de página y el número de línea aparecen en grafía arábica, separados por barra inclinada.





**Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.**

Yo, Jean Carlos Sirias Arroyo, con cédula de identidad 207110538, en mi condición de autor del TFG titulado La reintroducción de las naciones en la estructura naturalista de la filosofía de Spinoza

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI ☒ NO \* ☐

\*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: \_\_\_\_\_ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

**INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:**

Nombre Completo: Jean Carlos Sirias Arroyo

Número de Carné: B16301 Número de cédula: 207110538

Correo Electrónico: Jean.sirias@ucr.ac.cr

Fecha: 19 de noviembre del 2020 Número de teléfono: 8544 3030

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Dr. Sergio Esteban Rojas Peralta

**FIRMA ESTUDIANTE**

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

## INTRODUCCIÓN

*You read Spinoza, you think you know him, and then you read him again and realize how much you simply did not get (...). Spinoza's writings get more difficult each time one reads.*

(Steven Nadler)

Una de las principales dificultades que se experimentan al abordar el pensamiento de Spinoza es la necesidad de habituarse a los juegos de la memoria. Parte del conocimiento de la *Ética*, por ejemplo, consiste en poder revisitar mentalmente los pasajes y los supuestos que permiten estructurar una demostración, comportamientos que se vuelven herramientas en el quehacer de cualquier spinozista. En el recorrido por el entramado conceptual que construyó Spinoza, nada puede ser pasado por alto; lo inadvertido es una amenaza para la argumentación. Para evitar fatigar las páginas buscando una proposición o un escolio determinados, es necesario precaverse con la memoria y con la propia ordenación de la *Ética* (placer del que no escapa quien se acerque a las ideas del filósofo).

Las definiciones son un ejemplo de esta dificultad; consciente de que la discusión no debe centrarse en las palabras, y de que la filosofía ha añejado ya conceptos a los cuales es difícil renunciar, Spinoza recurrió a la resemantización empleando los mismos términos, pero dotándolos de un significado distinto. ¿Cómo lidiar con el cúmulo de definiciones que atiborran el sistema de Spinoza sino forzando la memoria? Pero las definiciones no son más que la punta de iceberg. El solo acto de resemantización introduce la sospecha; a cada paso será necesario cuestionar el significado que se atribuye a los conceptos que emplea. Siendo así, uno de los mayores males en los estudios spinozistas sería el costumbrismo: donde se dé por sentado el significado de un concepto (y aquí se puede incluir a los que figuran entre las definiciones explicadas por Spinoza) se comete una falta.

Pero la obra de Spinoza es más que un cúmulo de definiciones, por lo que necesariamente quedarán muchos conceptos sin definir. Operan de forma clara en la mente del autor, quien construye complejas demostraciones con de ellos, empero se oscurecen a la vista acostumbrada de quien recorre sus textos. Esta circunstancia alcanza, en algunas ocasiones, conceptos tan fundamentales que el cuestionamiento parece innecesario. ¿Cómo cuestionar qué

quiere decir Spinoza al hablar de naturaleza, si clarísimamente se trata de otra forma de referirse al Dios-substancia que ha elucubrado? Y así por el estilo se mantiene relegado un concepto nuclear en el pensamiento de un autor. Cual juego de niños, es costumbre que quien se acerque al pensamiento del filósofo de Ámsterdam responda «Dios» al escuchar «naturaleza». La naturaleza, como habrá ocasión de mostrar, ha sido entendida siempre en referencia a esa omni-barcancia característica del spinozismo<sup>1</sup>. Mas en vano se agotarían los textos de Spinoza buscando una definición de este concepto. Forma parte del conjunto de conceptos denunciados más arriba, que a fuerza de costumbre se han reducido (con suerte) a una definición convenida al interno del spinozismo, la cual no expresa, en realidad, su potencia. Esta investigación pretende contribuir al remedio de tal carencia.

Ciertamente, ese efecto costumbrista que he señalado no me fue ajeno. En otras ocasiones hube recurrido al *Tratado teológico-político* en busca de respuestas (o de preguntas) y nunca me angustiaron sus afirmaciones sobre la naturaleza. Los cuestionamientos iniciaron en un seminario dedicado al estudio del *TTP*, donde se sostuviera que las naciones no son producidas por la naturaleza. El asunto resultaba impenetrable: ¿qué se quiere decir con que no son producidas por la naturaleza? ¿En qué sentido sostiene Spinoza la no-naturalidad de las naciones?

A partir de ahí, la cuestión se alojó en diversos nichos: inicialmente, un interés metafísico, pensando que se trataba de un rescate de la sistematicidad de la obra de Spinoza, cuyo valor no podía ser abandonado. Transitó rápidamente a un interés epistemológico. Ciertamente, algo fuera de la naturaleza resulta incognoscible; atenta no ya contra su sistema, sino contra su proyecto. El paso de ahí a lo político fue sencillo, pues no había forma de pasar por alto que se trataba de una entidad política (las naciones).

Evidentemente, cada distinto lugar de análisis trajo consigo distintas posibles respuestas, y necesariamente diversas complicaciones que se iban acumulando. Hubo de transcurrir largo tiempo para llegar a una certeza ahora evidente: aunque el objeto sea una entidad política, el problema sigue siendo metafísico. La cuestión no era cómo las naciones son no-naturales, sino cómo es siquiera posible que algo lo sea. Las naciones únicamente son un caso particular, mas no necesariamente el único. Esta certeza significaba un asidero del que no disponía antes. Esclareció que la cuestión seguía siendo metafísica —como al inicio—, pero no era un asunto apologetico, de protección del sistema spinoziano, sino inquisitivo: ¿qué llevó a un autor tan

---

<sup>1</sup> Tal y como es representada, por ejemplo, en *E1P15-16*.

sistemático a tomar la precaución de negar la naturalidad de las naciones? Ya no se suponía un sistema inmaculado, exento de error; la pregunta ahora (más interesante, sostengo todavía) es por las razones. En el primer caso, se trataría de corregir los errores de Spinoza; ahora, la cuestión consiste en entender por qué, a sabiendas de las implicaciones de lo que decía, lo dijo. ¿Qué lugar específico ocupan las naciones en el planteamiento de Spinoza como para conducir al autor a esta especificación?

Si se admite que el quehacer filosófico exige la premeditación en el empleo de las palabras, debe admitirse también, entonces, que Spinoza considera que las naciones no son producidas por la naturaleza, pero no expone sus razones (proceder del que se vale en muchas otras veces). El objetivo de esta investigación consiste en ofrecer una construcción de ese razonamiento ausente; el propósito no es otro que el de producir las razones que den cuenta de esa afirmación (o negación) de Spinoza.

Evidentemente, comporta aun una defensa del sistema spinoziano. La *Ética* se erige como una suerte de marco de legalidad ontológica: todo lo que puede ser, será siempre y cuando cumpla con las condiciones ontológicas establecidas en la *Ética*. En este sentido, se trata de una obra fundamental en el sistema, lo que quiere decir dos cosas: en primer lugar, quiere decir que rehúye a la autocontradicción; en segundo lugar, quiere decir que se trata de un marco de regulación que prohíbe todo aquello que no está en conformidad con él<sup>2</sup>. Así las cosas, lo dicho al respecto de las naciones (que no son producidas por la naturaleza), aparece como un caso atípico y virtualmente ajeno al sistema. Era, a todas luces, necesario dar con una respuesta que no implicara más dificultades que beneficios, por lo que se tomó esta como la principal norma metódica para construir la argumentación aludida.

Las respuestas que se presentaban a la vista variaban, empero tenían por norma la aceptación de la tesis de la no-naturalidad de las naciones planteada por Spinoza. Sin embargo, ninguna de ellas llevaba a cabo una reconstrucción del razonamiento, por lo que aceptar la tesis de la no-naturalidad, así de golpe, representaba un riesgo: abría un portillo a múltiples entidades que podían comportarse como las naciones<sup>3</sup>. De esta manera, la tesis de la no-naturalidad se extendería a muchísimas entidades más. La pregunta debía ser reestructurada. Preguntar por la no-naturalidad de las naciones implicaba, de otra manera, preguntar por los sentidos en los que

<sup>2</sup> Por eso se entiende fácilmente que Spinoza refiera a la *Ética* en *TTP* y en *TP*.

<sup>3</sup> Además, no se había determinado de forma específica cómo se comportaban las naciones, por lo que no se tenía claro cuáles entidades (políticas o no) podían comportarse de la misma forma y reclamar, entonces, su no-naturalidad.

Spinoza habla de naturaleza, y determinar, a partir de ahí, en qué sentido (o sentidos, eventualmente) las naciones no son naturales.

En este orden de cosas, la respuesta que parecía más clara era que la naturaleza no es sino la totalidad de las partes, el compendio de todas las cosas. En conformidad con lo anterior, una posible respuesta a la pregunta que rige esta investigación vendría dada por el grado de composición: las naciones no son naturales porque son muy compuestas. En esta línea interpretativa podría colocarse a Gueroult (1968, tomo I, p. 58) y Macherey (2013, I, p. 122) como los principales referentes. La tesis en sí misma tiene un carácter intuitivo, y se fundamenta en *E1P15* y *E1Def5*. No obstante, puede encontrarse, además, en variedad de autores y autoras, con distintos matices. Mencionaré dos de esos matices, dada la utilidad que prestan para el análisis que pretendo. Se trata de la versión de Tiebout (1956) y la de Merçon (2012).

Merçon, empleando el principio de que la naturaleza es una suma de partes y que nosotros somos parte de esa totalidad, desarrolla un argumento de tipo ecológico<sup>4</sup>. La pretensión de la autora es señalar que la actitud antiecológica es autodestructiva, en la medida en que la destrucción de una parte de la naturaleza, afecta a todas las demás. Existe, según ella, una interdependencia ontológica. Con lo anterior, la autora busca deconstruir la dicotomía natural/cultural, empleando un concepto de cultura que hace referencia a lo artificial: lo cultural es artificial, es decir, no-natural. Lo anterior se puede ver claramente por el solo hecho de plantearlo como dicotómico con lo natural. Como se logre deconstruir la dicotomía en cuestión, se concluiría, como señalaba más arriba, que todo es natural. Este “todo” abarcaría, evidentemente, a las naciones.

Siguiendo, pues, la línea argumentativa de Merçon, se concluiría que las naciones deben ser parte de la naturaleza, por lo que esta postura supone una carencia explicativa para los intereses de esta investigación. Ahora bien, parece necesario señalar uno de los errores en los que incurre la autora, con el fin de precavernos de incurrir en las mismas o similares faltas. Este error no es otro que hablar de interdependencia ontológica. Según esto, nosotros necesitamos de la naturaleza, y la naturaleza, a su vez, necesita de nosotros. El error aquí radica en un problema en la interpretación del término ‘naturaleza’. La naturaleza de la que habla la autora no es la naturaleza spinoziana, aunque ella así lo pretenda. No lo es, particularmente, porque la naturaleza spinoziana no necesita de los modos. Es, manteniendo los términos de Merçon, onto-

---

<sup>4</sup> Para una argumentación extendida que busca refutar este tipo de posturas, véase: De Lucía Dahlbeck, 2007.

lógicamente independiente. Los modos somos una manifestación de su potencia, empero nunca algo que ella necesite.

Tiebout, por su parte, parece prestar más ayuda para la solución del problema que plantea esta investigación. Según el autor, el criterio para determinar si algo es producido por la naturaleza es el grado de composición. Por ello, introduce la noción de pseudo-modo: «un pseudo-modo es un cuerpo compuesto, cuya actividad es la expresión del agregado del *conatus* de los modos reales por los cuales está compuesto» (Tiebout, 1956; p. 520). Así las cosas, las naciones no serían naturales en la medida en que no son modos, sino solo pseudo-modos.

En este punto es de relevancia señalar que las interpretaciones que siguen esta línea cuentan con un aparente apoyo del sistema spinoziano. En *TTP* 17/26 se señala: «pero ésta [la naturaleza] no crea las naciones, *sino sólo los individuos*, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de las lenguas, de leyes y de costumbres practicadas»<sup>5</sup>. La naturaleza no crea compuestos (naciones), crea simples (seres humanos). Ahora bien, cabe preguntar: si es así, ¿habría que sostener que un edificio no es natural, pero sí los ladrillos que lo componen? ¿Y las ciudades compuestas por edificios compuestos por ladrillos? Nótese que, bajo la misma lógica, habría que aceptar que un árbol sí es natural, pero no un bosque; sí la flor, pero no el jardín; sí el pez, pero no el cardumen; y así los demás casos por el estilo.

Apelar a la particularidad del ser humano no resolvería el problema. Sería necesario buscar en qué se distinguiría el ser humano de, por ejemplo, el edificio. Diríase, entonces, que la diferencia entre uno y otro es que el ser humano está compuesto de otros cuerpos, que son, a la vez muy compuestos, etcétera<sup>6</sup>, mientras que el edificio no, sino que sólo está compuesto por otros cuerpos. La diferencia radicaría, pues, en el grado de composición: una ciudad<sup>7</sup> estaría compuesta por edificios, compuestos por ladrillos (es decir, se trata de un compuesto de compuestos), mientras que la nación estaría compuesta por individuos, compuestos por cuerpos, que son a la vez compuestos, etcétera (esto es: compuesto, de compuestos, de compuestos, hasta el infinito).

---

<sup>5</sup> El énfasis es mío. Traducción de Atilano Domínguez.

<sup>6</sup> *Cfr.* E 2P13S/Pt1.

<sup>7</sup> Es importante plantear la distinción entre *urbs* y *civitas*, términos que son usualmente traducidos como ‘ciudad’, pero que significan cosas distintas. Lo primero se refiere a ciudad en sentido urbanístico, lo segundo, por su parte, hace referencia a la ciudad como entidad política. Esta distinción aparece establecida de esta manera en Spinoza, y para el caso actual hablo de ‘ciudad’ en el primer sentido.

Asimismo, esta interpretación parece coincidir con *E3P2S*, donde Spinoza sostiene que los que defienden el imperio de la mente sobre el cuerpo «dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen solo en virtud del arte humano)»<sup>8</sup>. Nótese que aquí podría decirse, conservando la analogía con lo dicho en *TTP* 17/26, que la naturaleza no produce edificios (o pinturas), pero sí individuos que construyen edificios (o elaboran pinturas). Se diría, entonces, que la mediación de algo compuesto (el ser humano) para la creación de otra cosa “desnaturaliza” aquello que se crea. Sobre esto volveré en breve.

Sin embargo, esta conformidad con el sistema spinoziano no es más que aparente. Adoptar la respuesta proporcionada por Tiebout implica conflictos para otras tesis, muchas de ellas fundamentales para el sistema spinozismo. Para empezar, habría que resolver un problema con la jerarquía de los modos, según la cual el modo infinito mediato es la *facies totius universi* (la faz de todo el universo)<sup>9</sup>. Esta sería, en conformidad con lo expuesto por Vidal Peña en la nota 34 a la primera parte de su versión de la *Ética*, «el sistema de los cuerpos». Dicho de otra manera, la faz de todo el universo puede entenderse como el compendio de todas las cosas, visto desde el atributo de la extensión; es decir, el conjunto de todos los cuerpos. Si es tal el caso, está de más señalar que sería, por muchísimo, más compuesto el modo infinito mediato que las naciones, que serían, en la jerarquía, modos finitos. Luego, si la no-naturalidad es el resultado de la composición, habría que decir que la faz de todo el universo es menos natural que las naciones, tesis, a todas luces, inaceptable.

¿Qué decir, entonces, de los pseudo-modos de Tiebout? El postulado primero que está después del escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* se traería abajo esta tesis de los pseudo-modos: el ser humano está compuesto por otros cuerpos, por lo que habría que decir que el individuo tampoco es un cuerpo simple (en el sentido de no-compuesto), de lo que se seguiría que debería ser, igual que las naciones, un pseudo-modo, y no un modo. ¿Habría que aceptar, por lo tanto, que sólo los cuerpos simples son naturales? ¿Existen, cuando menos, esos tales cuerpos simples?

Asimismo, hay que señalar que aunque los cuerpos sean componibles, no por ello lo es el *conatus*. La ley del *conatus* dice que *todo* cuanto existe esfuerza por perseverar en su ser<sup>10</sup>. Esto

---

<sup>8</sup> Traducción de Vidal Peña.

<sup>9</sup> *Cfr.* *Ep.* 44 (G. IV, 227).

<sup>10</sup> *Cfr.* *E3P6*.

quiere decir que un individuo tiene su propio *conatus*, y así también lo tienen los individuos que componen a ese cuerpo, y los individuos que componen a esos otros individuos, etcétera. Dicho de otra manera: la fuerza con la que las naciones se esfuerzan por perseverar en el ser, es algo distinto de la suma de las fuerzas con las que cada uno de los individuos de dicha nación se esfuerza por perseverar en su ser. Esto es así, claramente, porque el ser de la nación no depende de los seres particulares que la conforman<sup>11</sup>. Es decir, aun cuando perezcan los individuos que la conforman, si estos son reemplazados por otros, la nación conservará su naturaleza, sin que tal substitución suponga una variación en la potencia de la nación.

La teoría de la composición, en las vertientes representadas por Merçon y por Tiebout, adolece de un conflicto de posicionamiento. La composición es un ente de razón por medio del cual hablamos los seres humanos desde nuestro particular punto de vista. Así, pues, mientras más compuesta decimos que es una cosa, más artificial y menos natural nos parece. Las piedras nos parecen naturales, y la muralla construida con ellas no tanto; conforme se aleja, por medio de la composición, de nuestro plano ontológico, lo creemos menos natural; como si lo natural fuese lo que está en nuestro plano ontológico, cuando más bien parece ser lo contrario. Es decir, desde la perspectiva de la naturaleza, no hay composición *hacia arriba*, sino más bien descomposición *hacia abajo*.

Asimismo, es posible encontrar explicaciones que recurren a la composición no ya necesariamente corporal o extensa, sino de potencias, por ejemplo (Negri, 1993), o a la composición de individuos (Balibar 2009) o de afectos (*cfr.* Santos, 2010; p. 9). Sin embargo, todas estas posturas pueden ser contra-argumentadas de la misma manera: son el resultado de la ilusión humana de que lo natural es lo que se encuentra en nuestro orden de cosas. Toda composición, toda presunta entidad que implique la composición de lo que en nuestro plano ontológico aparece como un simple, habrá de ser acusado de no-natural.

La anterior representa la vía explicativa que con mayor esfuerzo debe ser evitada en este trabajo. Por ello, ha sido necesario llevar a cabo un detenido esclarecimiento de los términos que entran en cuestión. Se trata, por supuesto, de la confrontación entre dos tesis del spinozismo: por un lado, la tesis de que todo cuanto existe es natural (tesis naturalista); por el otro lado, la tesis de que las naciones no son parte de la naturaleza (tesis de la no-naturalidad de las naciones). Son tesis que, a la luz de lo expuesto, parecen ser contradictorias, por razón de lo

---

11 *Cfr.* E2P13S/Lem7S.



cual habré de operar, a lo largo de la investigación, bajo el supuesto de que se trata de una contradicción.

Para esclarecer lo relativo al concepto de naturaleza se ha dedicado el primer capítulo. En él, parto de las ideas spinozianas al respecto del lenguaje (considerándolo único medio posible para la existencia de cualquier contradicción) para arribar a la determinación del sentido del concepto ‘naturaleza’. Este recorrido condujo al descubrimiento de cuatro sentidos distintos: el sentido teológico, el sentido quiditativo, el sentido objetivo y el sentido taxonómico. Cada uno de estos sentidos ha sido explicado e ilustrado por medio de pasajes y referencias a la obra spinoziana.

El tratamiento de lo relativo a las naciones ha exigido, sin embargo, un mayor espacio. Debí, en primer lugar, determinar cuál es el mecanismo de individuación que opera en las entidades políticas. El objetivo era determinar qué tipo de entidades son las naciones, y su carácter componible con las otras entidades políticas. Para esto he dedicado el segundo capítulo, en el que discuto con la tesis balibariana de la transindividualidad. Posteriormente, he debido centrar mi atención puntualmente a las naciones, dejando de lado las relaciones que guarda con las otras entidades políticas, para lo que he elaborado el tercer capítulo. En él caracterizo a las naciones por medio del análisis de una situación hipotética: suponiendo la figura de un elemento extraño que se agrega a la nación, ¿cuál sería el comportamiento esperable de esa nación, por un lado, y la del elemento extraño, por el otro?

Finalmente, el cuarto capítulo integra ambos elementos (naturaleza y nación) de nuevo. Considero una serie de interpretaciones por medio de las cuales podría acercarse a una explicación del pasaje que contiene la tesis de la no-naturalidad de las naciones, valorando cada una de las explicaciones y descartándolas en el caso de que se encuentren objeciones significativas. El recurso a las tesis de Strauss sobre la escritura spinoziana abre una última vía de acceso, mediante la cual es posible concluir que la tesis spinoziana de la no-naturalidad pretende evitar la cristalización de las naciones en tanto que entidades políticas que articulan una narrativa de mundo.

Para cerrar esta introducción, me permito agregar una nota metodológica. Este trabajo articula tres supuestos: (1) se trata de una cuestión ontológica, (2) existe algo que puede ser llamado *sistema* spinoziano y (3) la *Ética* es la base ontológica de tal sistema. La conjunción de esos elementos llevan a que recurra insistentemente a la *Ética* como texto de referencia para las

cuestiones ontológicas. En caso de conflicto teórico, el peso explicativo recaerá sobre la *Ética*, fundamento y marco de toda posible existencia en el sistema spinoziano.

Con esta forma de proceder he construido la argumentación que sigue, con la que pretendo ofrecer una explicación del lugar y la función de la tesis de la no-naturalidad de las naciones en Spinoza. «Si he realizado en esta obra la tarea a la que me he comprometido, es algo que dejo enteramente al juicio del lector. Al autor le corresponde únicamente aducir razones, no el enjuiciar el efecto de las mismas sobre sus jueces» (*KrV*, A XV).

*Capítulo I: La manzana, el caballo y el patio que voló a la gallina del vecino. Teoría y uso del lenguaje en Spinoza*

Toda contradicción está relacionada, necesariamente, con aspectos lingüísticos, norma que incluye a la contradicción que sirve de objeto de estudio para esta investigación. No puede ser una expresión del pensamiento propio, pero tampoco una descripción de la realidad. Que pueda ser operativizada para desarrollar mecanismos lógicos no es suficiente para sostener que el pensamiento es contradictorio, tal y como aludir a la contradicción para describir fenómenos sociales no legitima para argumentar que la realidad es contradictoria. Por lo anterior, es necesario tomar en consideración alguna teoría del lenguaje, ya sea que haya sido desarrollada por el autor que se estudia (en este caso Spinoza), ya sea que se le aplique la teoría de otro autor. El hecho de que una teoría del lenguaje sea más o menos consecuente con el sistema filosófico en cuestión será determinado por la capacidad que tenga dicha teoría para ajustarse a los presupuestos metafísicos del sistema. Para ello, habrá de tomarse como punto de partida el uso de los términos por parte del autor<sup>12</sup>.

En el caso de Spinoza la cuestión se divide. Por un lado, hay lugares puntuales de la obra spinoziana en los cuales se refiere al lenguaje y desarrolla algunas de sus características según su propio sistema. Por el otro lado, la economía propia del sistema spinoziano quita del camino aquellos elementos que no son necesarios para la demostración de lo que propone. Al tratarse de una exposición con apariencia deductiva, Spinoza se ha referido a problemas del lenguaje en lugares en los cuales había planteado ya los fundamentos necesarios para la comprensión de aquellos. De esta manera, la referencia al lenguaje que aparece en E2P18S, por ejemplo, se vale de los elementos del sistema que hasta ese momento han sido planteados, pero, por razones obvias, deja de lado elementos que aparecerán posteriormente, como, por ejemplo, lo relativo al error causado por la falta de correspondencia entre lo que se tiene en la mente y lo que se exterioriza por medio del lenguaje<sup>13</sup>, caso que no puede dejar de resultar ex-

<sup>12</sup> Operaré, en este aspecto, emulando a Quine, quien identifica que «la intención de Kant se manifiesta en el uso que hace de la noción de analiticidad más que en su definición de ella» (Quine, 2002; p. 62).

<sup>13</sup> Cfr. E2P37S. Nótese que se trata de exteriorización por medio del lenguaje. Bien podría hablarse también de una exteriorización del pensamiento mediante actos (entiéndanse, aquí, tanto activos como pasivos, según E3-Def2), acaso más reveladora que la lingüística, pero ciertamente, en muchos casos, contradictoria con aquella; «unde illud poetae natum: video meliora proboque, deteriora sequor» [«de ahí procede aquello del poeta: veo lo mejor y lo apruebo, sigo lo peor»] (E4P17S). ¿En que podría consistir dicha aprobación sino en una exteriorización lingüística? Se trata, pues, de una confrontación entre dos modos de exteriorización del pensamiento propio: (1) por medio de lo que se dice y (2) por medio de lo que se hace. El error que analiza Spinoza se refiere exclusivamente al primero de los casos.

traño a la luz de lo dicho en *E2P41*. ¿Qué tipo de proceso lingüístico se da para que una persona diga que «su patio voló a la gallina del vecino» cuando pretende decirlo a la inversa? Por supuesto que en Spinoza no se trata de voluntad, pero el orden de las afecciones (*E2P18S*) tampoco es suficiente para explicarlo, a menos de que a costas de tal explicación se suponga que aquella persona tiene un patio volador que suele irse, y su vecino una gallina gigante<sup>14</sup>.

Por lo tanto, resulta necesario considerar los elementos relativos a la filosofía del lenguaje de Spinoza. Esta consideración habrá de partir de los pasajes que a tal tema dedica el autor, pero también deberá tenerse en consideración la forma en que Spinoza emplea algunos términos.

Así, pues, una vez establecidas algunas características de la filosofía del lenguaje de Spinoza, desarrollaré un análisis de *TIE* § 88, donde Spinoza habla de una forma de evitar que el lenguaje sea causa de errores. Plantearé por qué medios es posible alcanzar dicho fin en conformidad con el sistema spinozista, y determinaré cuál de ellos responde a ese interés. Para ello, echaré mano de pasajes de la obra de Spinoza en los cuales el autor parece estar evitando que su discurso conduzca a errores, y mostraré lo que ellos tienen en común. Sostendré que el cuidado spinoziano frente al error es más bien actuado por él y no tanto explicado. Esto quiere decir que en la forma en que procede Spinoza está reflejado ese recurso para evitar el error en el uso el lenguaje. Ello conducirá a sostener la primacía del sentido de las palabras en la obra de Spinoza sobre las definiciones. El interés recaerá sobre el uso de las palabras antes que sobre sus definiciones. Por lo tanto, será necesario esquematizar los distintos usos que Spinoza hace del vocablo ‘naturaleza’. Habrá que acudir a los pasajes del autor con tal fin, tanto en la *Ética*, base ontológica<sup>15</sup> para esta investigación, como en el *Tratado teológico-político*, donde se da la aparente contradicción que articula este trabajo. Sin embargo, el análisis descansará sobre la *Ética*, y el propósito de acudir al *TTP* es primordialmente demostrar que entre ambas obras existe concordancia a este respecto.

### **1. Filosofía del lenguaje**

Todo pasaje en el que Spinoza aborda elementos del lenguaje se encuentra relacionado con el tema de la memoria. Así, por ejemplo, *E2P18S* y *TIE* §§ 81-93. Se trata de un recurso por medio del cual Spinoza explica el funcionamiento de la memoria. Es la memoria, según el

---

<sup>14</sup> *Cfr.* *E2P47S*.

<sup>15</sup> Sobre la idea de una base metafísica en Spinoza: Viljanen (2007), Bennett (1990).

orden de las afecciones, la que da origen al lenguaje. Recordar una cosa y, simultáneamente, el nombre por medio del cual se la suele referir es la fuente del lenguaje<sup>16</sup>. Así planteado, entonces, sería un resultado de la memoria<sup>17</sup>, y, por lo tanto, de la imaginación. Como tal, cuenta con un carácter contingente, y la unión entre la palabra y la cosa está dada por el orden de las afecciones, tal y como acontece en el conocido caso de *pomum*, expuesto en E2P18S: el hecho de que el romano fuera afectado simultáneamente, y de manera reiterada, por tal palabra y por la fruta en cuestión (una manzana) ha conducido a que ese romano establezca la relación entre la palabra y la cosa. De esta manera, se construye un lenguaje compartido por una comunidad determinada, es decir, una convención social por medio de la cual se organizan y se regulan las cosas, nombrándolas<sup>18</sup>.

Ahora bien, el lenguaje no es un producto exclusivo de la imaginación. Aun cuando lo que acabo de explicar es el caso común, el lenguaje puede ser conformado por el entendimiento. La construcción de palabras negativas es un ejemplo de tal caso: la formación de la palabra ‘corpóreo’, por ejemplo, procede como se explicó anteriormente; la de su contrario, sin embargo, no precisamente. La construcción de la palabra ‘incorpóreo’ no puede ser el resultado de la imaginación, ya que es lo corpóreo lo que se presenta a la imaginación<sup>19</sup>. Lo incorpóreo habrá de resultar de la negación de lo corpóreo, como claramente lo evidencia el prefijo, pero por medio de una operación del entendimiento<sup>20</sup>, no ya de la imaginación.

Se trata, pues, de la forma en que se relacionan imaginación-palabras-entendimiento. No es una relación lineal, aunque así deba representarla. Es decir, no es el resultado de un tránsito desde la imaginación hasta las palabras, y desde estas hasta el entendimiento, que daría origen a nuevas palabras (como sucede en el caso de corpóreo-incorpóreo). Por no ser lineal, es fácil de ver que existe una operación del entendimiento en el lenguaje. En primera instancia,

---

16 Para ilustrar esto puede traerse a cuenta las terapias de lenguaje que contemporáneamente son llevadas a cabo en personas afásicas. Estas terapias consisten en que la persona afásica vea en una computadora, al mismo tiempo, la imagen de un objeto y la palabra que lo nombra, mientras escucha el sonido de tal palabra. A continuación, la persona afásica repite, en alta voz, la misma palabra, viendo aun la imagen del objeto y la palabra que lo nombra. Este tipo de terapias trabajan con la hipótesis de que, una vez destruidas las rutas neuronales que solían emplearse para el uso del lenguaje, es posible construir rutas alternas que garanticen la conexión necesaria. Se trata de una suerte de re-aprendizaje del lenguaje, que emula el que se dio en la infancia. Lo que de fondo opera es la tesis de que la neuroplasticidad –contrario a lo que se suponía– se mantiene a pesar de los años. Sobre la neuroplasticidad y su rol en el lenguaje, Doidge (2007), especialmente el capítulo 5.

17 Cfr. TIE § 88; G. II, 33/8-12.

18 Cfr. Deleuze, 1996; p. 196.

19 «(...) dico etiam corpoream: nam a solis corporibus afficitur imaginatio» [«(...) digo, además, corpóreo, pues solo por el cuerpo es afectada la imaginación»] (TIE § 83; G. II, 31/16-17).

20 De la misma manera con ‘increado’, ‘infinito’, ‘inmortal’, etcétera. Cfr. TIE § 89; G. II, 33/12-24.

existe una relación entre lenguaje y entendimiento en el ámbito mnemotécnico. No se retiene en la memoria con la misma facilidad un conjunto de palabras desordenadas al azar, que un conjunto de palabras ordenadas a modo de relato, facilitadas a la operación del entendimiento<sup>21</sup>, aun cuando el supuesto orden de las palabras que componen el relato no es más que convencional. Si no hay nada en una palabra que anuncie necesariamente la que sigue, entonces la efectividad memorística de dicha ordenación se debe únicamente a la articulación de las palabras conforme al entendimiento.

Asimismo, parece que existe una relación correctiva entre entendimiento y lenguaje. De ahí, pues, el mismo proyecto spinoziano:

*haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationes sed rerum natura explicare easque iis vocabulis indicare quorum significatio quam ex uso habent a significatione quae eadem usurpare volo* (E3Daf20Ex)<sup>22</sup>.

[sé que estas palabras significan otra cosa en el uso común, pero mi propósito<sup>23</sup> no es explicar los significados de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, indicando estas con aquellos vocablos cuyo significado, por su uso, no se aleja por completo del que quiero emplear]

Ese carácter correctivo consiste, precisamente, en la capacidad del entendimiento para modificar (enmendar) el contenido de las palabras cuando se reconoce que a la palabra se asocia, por medio de la imaginación, un contenido que no corresponde con la realidad de la cosa que designa. Dicho de otra manera: se establece la asociación entre la palabra y la cosa por medio de una imagen, pero se determina, por medio del entendimiento, que dicha asociación no corresponde a la naturaleza de la cosa, sino que simplemente se ha mantenido por hábito, ante lo cual se modifica tal asociación y se produce una nueva, que corresponda con la naturaleza de la cosa. No es más que el proceso de resemantización que aparece constantemente en Spinoza, pero evidencia la operación del entendimiento frente a la ilusión y la inadecuación producidas por la imaginación. Tómese por ejemplo el caso de Dios. El apéndice de la Primera Parte (por

---

<sup>21</sup> Cfr. TIE § 81.

<sup>22</sup> Recuérdese, asimismo, CM I, 1/7; G. I 235/8-9: «[...] *res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus*» [«(...) en efecto, juzgan a las cosas por su nombre, y no al nombre por la cosa»]

<sup>23</sup> ‘*Institutum*’, traducido como ‘designio’, en V. Peña; ‘propósito’ en J Gaos y ‘objetivo’ en A. Domínguez.

no decir que en toda ella) consiste, primariamente, en una resemantización del concepto de Dios, llevada a cabo en conformidad con las exigencias del entendimiento.

En sentido inverso, por supuesto, puede hablarse de una relación entre el lenguaje y el entendimiento en la cual este se ve perjudicado por aquel. Es el caso más frecuente según Spinoza y puede verse claramente reflejado en el ejemplo del borracho que aparece E3P2S. En este tipo de relación, el lenguaje es fuente de error y de oscuridades, y es lo que lleva a las personas a decir aquello de lo que después se arrepienten. Es el caso, también, de aquel cuya gallina solía escapar de su patio, y que referí más arriba. En esta relación lo que impera es el carácter imaginativo del lenguaje, que se impone al entendimiento. Las palabras reflejan la convención de una comunidad en la imaginación, y no así lo que está en el entendimiento; opera según el orden de las afecciones del cuerpo, de donde se sigue que las palabras «[...] *possint esse causa multorum, magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus*» (TIE § 88; G. I, 33/11-12) [pueden ser causa de múltiples y grandes errores, a menos de que nos esmeremos en prevenirlos]. ¿En qué consiste, no obstante, ese esmero? Habrá que aceptar una de dos cosas: o bien (1) un remanente de cartesianismo en este pasaje, o bien (2) algún o algunos mecanismos que permitan y faciliten la operación del entendimiento por sobre el influjo de la imaginación.

Si, en conformidad con lo anterior, se procurara identificar algunos pasajes en los que Spinoza aplique él mismo dicho esmero, se acudiría, seguramente, a E1P8S2, E1P15S, E1Ap., E2P3S, etcétera<sup>24</sup>. En cuanto al *Apéndice*, su funcionamiento en conformidad con lo que ha sido planteado en los últimos párrafos parece bastante claro: «el Apéndice examina los obstáculos imaginarios a la comprensión de la ontología» (Chauí, 2004; p. 209). Se trata del análisis que lleva desde las concepciones de la imaginación hasta la comprensión por medio de la operación del entendimiento<sup>25</sup>.

Los otros pasajes referidos, aunque abordan temas diversos, tiene un elemento común. Valga, en este contexto, detallar un poco más el panorama. En efecto, E1P8S2 inicia con una breve explicación sobre la evidencia de E1P7, dado que la demostración de dicha proposición,

<sup>24</sup> Con el fin de no extender excesivamente las referencias, limito los pasajes a los antedichos. Sin embargo, como norma general, podría notarse que: (1) en general, la Primera Parte de la *Ética* tiene ese carácter reestructurador, en mayor medida, seguramente, que las demás Partes. (2) Los escolios suelen presentar los momentos correctivos del entendimiento sobre la imaginación. Ambos elementos se amparan del análisis desarrollado por Deleuze (1996): en cuanto al primer punto, porque esa Parte establece los resultados de las nociones comunes más generales o universales, frente al resto de la *Ética*, que deduce a partir de ahí (p. 202); en cuanto al segundo punto, por la tesis de las tres *Éticas* y el lugar de los escolios según tal tesis (pp. 202-205).

<sup>25</sup> Por la aparente transparencia en la manera en que el *Apéndice* coincide con el argumento que se viene desarrollando, considero innecesario profundizar. Remito, no obstante, al análisis de Chauí, 2003; pp. 197 y ss.

sostiene Spinoza, puede ser difícil de comprender, mientras que *E1P18S2* se dedica a abordar el tema de la corporeidad de Dios, y las razones por las cuales las personas usualmente la niegan. En otro orden de cosas, *E2P3S* trata de la relación entre voluntad y entendimiento divinos, así como la forma en que el vulgo se la representa. No obstante, sin importar la diversidad de los temas abordados, una misma respuesta aparece para todos los casos. Me aventuro a citar recurrentemente los textos referidos, aun a sabiendas de su extensión. En cuanto a la comprensión de *E1P7*, se debe a que

*non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias neque sciunt quomodo res producuntur (...). Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7 propositionis dubitarent (...). Nam per substantiam intelligerent id quod in se est et per se concipitur (E1P8S2)*

[no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben de qué modo son producidas las cosas (...). Si, por lo contrario, las personas atendieran a la naturaleza de las sustancias, dudarían más bien poco de la verdad de la proposición 7 (...). Por sustancia entenderían aquello que es en sí, y por sí se concibe];

el problema de la corporeidad de Dios se debe a que

*(...) substantiam corpoream quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipiri (...) aem ipsi ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem concipiunt. Sic etiam alii postquam fingunt lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta quibus ostendant lineam non posse in infinitum dividi (E1P15S)*

[(...) la sustancia corpórea que no puede ser concebida sino como infinita, única e indivisible, ellos, para concluir que es finita, la conciben como si estuviera formada por partes finitas y múltiples, y divisible. Así también, otros que imaginan la línea como compuesta por puntos, encuentran varios argumentos con los que pretenden mostrar que la línea no puede ser dividida infinitamente];

finalmente, en cuanto a la voluntad y el entendimiento divinos Spinoza señala que «*vulgus per potentiam intelligit Dei liberam voluntatem et jus in omnia quae sunt (...). Sed hoc in corollario I et II propositionis 32 partis I refutavimus*» [«por potencia de Dios el vulgo entiende libre voluntad y derecho sobre todo cuanto existe (...), pero esto lo refutamos en los corolarios 1 y 2 de la proposición 32 de la Primera Parte»] (*E2P3S*). Se trata, en suma, del mismo conflicto: una desatención a la *definición* adecuada de las cosas en cuestión. No contar con una adecuada definición para ‘sustancia’ y



para ‘modo’, en lo primero; contar con una definición de ‘corpóreo’ que no es más que producto de la imaginación, en cuanto a lo segundo; una errática idea de ‘potencia’, resultante de la imaginación, al proyectar en Dios lo que se ve en el caso de los reyes, en cuanto a lo tercero.

Hay una confusión entre definiciones dadas por la imaginación y definiciones producto del entendimiento<sup>26</sup>. En esto consistiría, al parecer, aquel esmero del que hablaba Spinoza, gracias al cual es posible evitar que las palabras sean fuente de errores. El esmero vendría dado por el ejercicio propio de la definición<sup>27</sup>. A esta posibilidad habré de llamarla la *hipótesis de la definición*: construir una definición adecuada y puntual eliminaría la confusión que podría resultar del uso de las palabras<sup>28</sup>.

Lo anterior estaría en concordancia con la importancia de la definición genética (la definición verdadera) en Spinoza<sup>29</sup>, por un lado, y con la búsqueda de una estructura geométrica para la exposición de sus ideas, por el otro lado. La configuración misma de la *Ética*, pues, vendría como resultado de ese esmero. Se habría llegado, con ello, al punto que permitiría zanjar la discusión, si no fuera porque esta hipótesis de la definición impone una exigencia: uniformidad y regularidad en el uso de los términos. Si, efectivamente, como sostiene la hipótesis, para evitar la confusión resultante del uso del lenguaje y de las palabras es necesario poner el esmero en las definiciones, es de suponer que, entonces, sería parte de ese mismo esmero emplear las palabras siempre en el mismo sentido, que sería, por supuesto, el sentido que se conforma con la definición que ofrece el autor, ya sea esta definición elaborada por él mismo (en el mejor de los casos), ya sea, por lo contrario, solamente proporcionada por él<sup>30</sup>. Se impondría, asimismo,

---

<sup>26</sup> Nótese, incluso, que Spinoza señala, en el tercer pasaje citado, que la cosa en cuestión ya ha sido refutada por él. Se evidencia más claramente, entonces, que hay una labor de enmienda relativa al lenguaje, y que es encabezada por el entendimiento y su intervención en las estructuras imaginarias o imaginativas.

<sup>27</sup> Adviértase que el mismo conflicto que aparece en E1P8S2 es despachado por Spinoza recurriendo a una serie de observaciones relativas a la definición. Asimismo, aprovecho la ocasión para advertir al lector o la lectora en el hecho de que no me detendré a considerar elementos puntuales de la definición en Spinoza, cosa que me parece bien sabida, o cuando menos suficientemente estudiada, por lo que ubicar un estudio al respecto no comportará mayor dificultad. Puede consultarse, en todo caso, Garrett (2003), quien además incluye una amplia bibliografía al respecto.

<sup>28</sup> Concordaría, esta posibilidad, con la recomendación hobbesiana planteada en el *Leviatán*, I 4, p. 39, obra que ciertamente Spinoza conocía.

<sup>29</sup> Cfr. Gueroult I, pp. 27 y ss.

<sup>30</sup> En este caso, no es un procedimiento exclusivo del método geométrico. Ya se trate de [1] definiciones agrupadas en una parte determinada del texto, separada de la argumentación (como sucede en la estructura geométrica de la *Ética*), ya se trate de [2] definiciones que forman parte del desarrollo mismo del argumento (como aparecen en, por ejemplo, TP 3/1, G. III, 284/19-30), la hipótesis exige consistencia y uniformidad en el tratamiento de los términos. Nótese, pues, en resumen, que es indiferente que la definición sea genética (como se supone en el primer caso) o que sea nominativa (como en el segundo caso). Sobre la distinción entre lo que aquí llamo definición genética (definición real, según Garrett) y definición nominal, véase: Garrett, 2003; p. 144.

la exigencia de definir todo concepto significativo para el sistema, pues de lo contrario el esmero no sería sino nominal.

Siendo tal el caso, dar con una variabilidad en el uso de algún término determinado implicaría, por lo anterior, el abandono de la hipótesis, lo mismo que dar con algún concepto significativo no claramente definido. El mismo caso lingüístico que da origen a esta investigación muestra, por sí mismo, ambos problemas, ya que el concepto de naturaleza aparece con una amplitud de sentidos<sup>31</sup> que, en conformidad con la hipótesis de la definición, no debería darse, y en vano se buscaría una definición de tal concepto.

Asimismo, al margen de la variabilidad en los sentidos de algún término, puede verse otro problema con la hipótesis de la definición. Toda definición, sin importar la forma en que haya sido construida, consiste en una serie de signos que remiten a otros signos. Y entonces, a quien haya leído la *Ética* le viene a la memoria E2P41. La referencia del signo al signo mantiene las cosas de la misma manera. Es, desde una perspectiva más específica, la crítica que Savan (1958) dirige a la filosofía del lenguaje de Spinoza en general (es decir, no ya refiriéndose puntualmente a las definiciones). ¿Cómo podría el sistema spinoziano vehicular verdades si al lenguaje, recurso empleado por el autor, no le está dado revelarlas? Como si de una suerte de aporía se tratara, Spinoza debería de elegir, en conformidad con Savan (1958), entre la verdad de lo que dice y sus planteamientos sobre el lenguaje. Por supuesto, el problema aquí radica en que los pasajes que Spinoza dedica al lenguaje no se agotan en sí mismos, no son pasajes que tengan por propósito el cultivo de la filosofía del lenguaje. Esto quiere decir que renunciar a los planteamientos sobre el lenguaje significa renunciar a varios de los fundamentos sobre los que se erigen tales planteamientos.

Asimismo, el esquema anterior desecha otra característica del lenguaje en Spinoza. Signos que remiten a otros signos, sí, pero también signos que remiten a afectos<sup>32</sup>. La facultad afectiva del lenguaje no debe estar sometida, necesariamente, a la condena de la inadecuación. El lenguaje conduce de una manera determinada al lector. Esta forma determinada estará premeditada por el autor, y será alcanzada en mayor o menor grado (pues aquí interviene el orden de las afecciones). El cuidado por parte de quien escribe, por parte de quien emplea el lenguaje, llevará al lector de manera más o menos eficiente al lugar afectivo deseado. Es decir, se trata de

---

31 Sobre la diversidad de los sentidos de 'naturaleza' véase el análisis que se desarrolla en el segundo apartado de este mismo capítulo; *infra* pp. 20-25. Véase, asimismo, el apéndice segundo, *infra*, pp. 83-86.

32 Cfr. Rojas, 2002; pp. 26-28.

que al establecer una definición determinada, el lector sea afectado de una manera puntual. Es una cuestión retórica antes que nada. El autor dirige al lector por un cierto camino afectivo<sup>33</sup>.

Pero bien visto, esto no se limita a las definiciones, sino que abarca un espectro más amplio. Todo uso planificado del lenguaje es susceptible del análisis precedente. Es decir, no sólo las definiciones de la *Ética*, sino toda ella dirige afectivamente al lector. Permítaseme insistir en el *Apéndice*. No importa ya el punto de llegada, sino el recorrido. Por medio del lenguaje no se busca, con Spinoza, *transmitir* verdades, pero sí *invitar a reconstrucciones*. Nótese que en los géneros del conocimiento uno de los elementos distintivos más importantes es la forma en que se construye o se llega a un conocimiento determinado.

Aquí, de la misma manera, el énfasis no cae en que lo que se diga sea una verdad, que se desplace de una persona a otra, como si con un carácter depositario contara. Antes bien, la cuestión alude a la construcción de la verdad. Por medio de ciertos pasos logró Spinoza llegar a algunas verdades; a partir de ello, nos ofrece, en la *Ética*, esos mismos pasos, de manera ordenada al entendimiento (tal y como decía, las palabras ordenadas en forma de relato resultan de mayor facilidad al entendimiento), para que, entonces, nosotros lleguemos a las mismas verdades, pero no por adopción, sino por construcción propia. La *Ética* como un manual para construir ciertas verdades, a partir de las cuales se seguirán otras. Por ello el sistema de Spinoza no es cerrado. Por ello existe aun la posibilidad de deducir más proposiciones a partir de lo que Spinoza ha planteado. Por ello el autor, por fin, deja de lado ciertas verdades que en esos momentos no le interesa demostrar. La estructura propia del sistema permite que quien lo desee continúe deduciendo verdades sin necesidad de que Spinoza las plantee. Además, nos proporciona una serie de verdades fundamentales, primitivas, digamos, de las cuales partir. Spinoza ha llevado a cabo, por sí mismo, el trabajo analítico, y por medio de una síntesis de las verdades fundamentales nos ofrece un horizonte de posibilidades. La *Ética* es, pues, la verdadera enmienda del entendimiento.

Aquel esmero que anuncia Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, y que sirve para evitar que el lenguaje conduzca al error, consiste, pues, en un cuidado retórico, cuidado en el direccionamiento de quien lee por parte de quien escribe. Selección de signos que implica, por sí misma, selección de afectos. El traslado de la mente del lector desde lo oscuro hasta construcciones claras, a través de nociones comunes que se van mostrando en el camino. Spi-

---

<sup>33</sup> Cfr. Deleuze, 1996; p. 203. Puede recordarse aquí, la explicación bergsoniana sobre la comunicación de la intuición (cfr. p. ej., Bergson, 1960; pp. 15-17).

noza, más que señalar dicho esmero lo ha actuado<sup>34</sup>. Los tratados políticos pueden ser tomados como siguiéndose de esas verdades fundantes que aparecen en la *Ética*.

En conformidad con lo anterior está el conocido mandato spinoziano de hablar a cada quien según sus capacidades: «*ad captum vulgi loqui, & illa omnia operari, quae nihil impimenti adferunt, quiminus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ad eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebeant aures ad veritatem audiendam*» [«hablar según la capacidad del vulgo, y actuar de la misma forma en todo aquello que no traiga consigo impedimento alguno para atender a nuestro objetivo. Pues no poco beneficio podemos adquirir de ello, en tanto nos adecuemos, cuanto sea posible, a su capacidad. Añádase que, de tal modo, se dispondrán amablemente a escuchar la verdad»] (*TIE* § 17; G. 9/23-27).

Nótese que el tránsito desde el tratamiento puntual de las definiciones como manifestación del esmero referido, hasta el tratamiento general de una retórica (ya no recluida en las definiciones) no altera nada de lo que antes de ello se ha establecido. Falló la hipótesis de la definición como muestra del esmero, pero permitió el tránsito a la cuestión retórica como dicha muestra. Retórica en las definiciones, también. La ampliación del marco no comporta el descrédito de lo específico. La *Ética* sigue siendo prueba de ese esmero por parte de Spinoza<sup>35</sup>. En conformidad con lo que se ha establecido hasta ahora, las definiciones no son el medio para evitar que el lenguaje sea causa de errores. Dicho rol es desempeñado por los modos del empleo de una palabra en distintos contextos. Cada contexto determinará un sentido distinto para la palabra, en función del recorrido afectivo que se pretenda desencadenar. Una definición (cualquiera que ella fuere) de ‘naturaleza’ no sería suficiente. Es determinante, antes bien, la forma en que Spinoza emplea dicho término, catalogar los diversos sentidos que puedan aparecer y construir con ello, por fin, una serie de categorías que permita ubicar dicho concepto. A tal fin está dedicado el apartado que sigue.

<sup>34</sup> Véase lo planteado en las notas 12 y 13,

<sup>35</sup> El esquema presentado permite responder a la objeción de Savan (1958).

## 2. Usos de Naturaleza

Como es bien sabido, no existe, en la *Ética*, un lugar en el que se defina ‘naturaleza’<sup>36</sup>. Por supuesto, esto no deja de resultar extraño, pero reafirma lo que se ha venido argumentando en el apartado anterior. Se trata de un término que aparece desde las primeras definiciones (E1Def1, primera aparición) y hasta las últimas proposiciones de la última Parte (E5P39S, última aparición). Atraviesa, pues, la *Ética*, y no cuenta, a su pesar, con definición alguna. Término, a la vez, articulador en muchos sentidos e invisibilizado.

En aras a la clarificación del concepto naturaleza, puede referirse E4*prae*f, reconocido pasaje en el cual se equiparan Dios y la naturaleza: «*aeternum namque illud et infinitum Ens quod Deum seu Naturam apellamus*» [el Ente eterno e infinito al cual llamamos Dios o la Naturaleza]. Pero este pasaje, antes que clarificar, oscurece la cuestión. E1P11 deja irremediabilmente unidos ‘Dios’ y ‘substancia’, pero ya se había proporcionado una definición de substancia y de Dios, y con ellas podía verse su mutua referencialidad, añadiendo, además, *causa sui* para completar el esquema. No es más que el adagio del razonamiento deductivo en conformidad con el cual no puede extraerse en la conclusión nada que no haya sido introducido en las premisas. ¿De qué manera, pues, se introduce ‘naturaleza’ como premisa para el esquema spinoziano? ¿Cuenta con la aparente univocidad de ‘substancia’, ‘Dios’ y ‘*causa sui*’?

La noción de substancia le es útil a Spinoza hasta la altura de E1P14C1, a partir de donde se regulariza el empleo de ‘Dios’ en su lugar. Pero ‘naturaleza’ sigue apareciendo. Aparece acompañando a ‘substancia’ (como en E1P7) lo mismo que acompañando a ‘Dios’ (como en E1P16). Puede, quien lea estas líneas, hacer el ejercicio de substituir, y colocar el término ‘substancia’ cada vez que aparezca ‘Dios’, y comprobará que son casi perfectamente reemplazables<sup>37</sup>. La noción de substancia tiene solo valor deductivo, y llegado a un punto deja de tener utilidad, pues otra noción (que parece ser la que se perseguía) puede despacharla. Se notará, sin

<sup>36</sup> Valgan, de entrada, tres aclaraciones metódicas. Lo primero es advertir al lector o la lectora de que hablaré, en términos generales, de ‘naturaleza’, pero ello no implica que no esté aludiendo a términos similares, como ‘natural’, ‘naturalidad’, etcétera (el término en latín que ha regido la búsqueda es *natura*). En función de esto, pues, la segunda aclaración: trabajaré aquí con pasajes que harán las veces de paradigma. Evitaré, con ello, la multiplicación innecesaria de las citas. Finalmente, como tercera aclaración, dado el fin que persigue este apartado, frecuentemente se reemplazarán palabras sin previa advertencia a quien lee. Este juego de substituciones se limita a tres conceptos: Dios, naturaleza y substancia.

<sup>37</sup> Se encontrará, por supuesto, casos en los que no se cumpla, como cuando Spinoza habla de «*substantiam corpoream quatenus substantia*» [«substancia corpórea en tanto que substancia»] (E1P15S), pero estos casos, antes que contraejemplos, son exigencias del orden deductivo: no es sino hasta E2P7S que se identifican substancia extensa y substancia pensante. Antes de ello, las referencias vendrán con la construcción: «substancia extensa (o pensante) en tanto que substancia» [quatenus substantia].

embargo, que la misma operación no puede ser llevada a cabo con la noción de naturaleza. Aquí las cosas ya pasan de ser un divertimento, como en el primer caso. Los conceptos no calzan entre sí, en ninguna de las direcciones. Ni poniendo ‘Dios’ donde dice ‘naturaleza’, ni haciendo la operación inversa. Constantemente encontrará, quien lo hiciere, sinsentidos. Es tan incomprensible decir que «si los humanos atendieran a la Dios de la substancia»<sup>38</sup>, como decir «que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de la naturaleza»<sup>39</sup>.

La noción de naturaleza, pues, no puede ser reducida a una definición. Spinoza dejó campo abierto a esta para que se presente de diversas maneras; el propósito aquí será determinarlas.

Por un lado, por supuesto, debe aceptarse la interpretación usual. Si se admite, como aquí se ha hecho, un principio de pertinencia en conformidad con el cual Spinoza no dice las cosas por decirlas, sino premeditadamente, será necesario admitir, asimismo, que la equiparación entre ‘Dios’ y ‘naturaleza’ es significativa, y varios pasajes, pues, dan prueba de ello: «*quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest*» [todo aquello que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ni ser ni ser concebido] (E1P15). Pero este caso no es suficiente. Es posible identificar, al menos, tres sentidos más.

Existe, entonces, aquel sentido de ‘naturaleza’ como sinónimo de ‘Dios’. A este sentido me referiré como el sentido *teológico* de la expresión. Frente a este sentido teológico existe, además, un sentido *quiditativo*, que no he querido llamar esencial, como parece sugerir el tratamiento de la cuestión, por razones que ya expondré. Aparecen, también, el empleo del término en un sentido *taxonómico* y el empleo en sentido *objetivo*. Detallemos, pues, estos sentidos.

El primer sentido parece ser el más difundido y tradicional: naturaleza como el orden y la conexión de cuanto acontece, como el todo metafísico sin el cual es imposible existencia alguna. Se trataría, pues, de esa realidad suprema que fundamenta a todas las demás, y de la cual se sigue la realidad toda. Se trata del ámbito legislativo, aquellas solas leyes de la naturaleza en conformidad con las cuales la misma naturaleza se va dando en forma de modificaciones finitas.

Aparte de lo anterior, hablo de sentido *quiditativo* para hacer referencia a esos usos en los cuales Spinoza habla de que algo que pertenece a la naturaleza de otra cosa: «*atqui ad naturam substantiae (...) pertinet aeternitas*» [«pertenece eternamente a la naturaleza de la substancia»]

38 E1P8S2 («*si autem homines ad naturam substantiae attenderent*») con la substitución aludida.

39 E1P17S («*ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere*») colocando ‘naturaleza’ donde decía ‘Dios’.

(E1P19Dem), a la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos valgan dos rectos (E1P17S), etcétera. Se trata, como puede ser fácilmente notado con los pasajes señalados, de un uso que no deja de ser cercano al de ‘esencia’.

Afirmar que a la esencia divina pertenece el existir no modifica la idea. Sin embargo, Spinoza parece cuidarse del empleo de tales expresiones. Es comprensible, ya que la definición de esencia no aparece sino hasta la Segunda Parte. Con todo, Spinoza opta por no colocar esta definición en la Primera Parte y hablar de naturaleza divina. Una posible explicación es que ‘esencia’ y ‘naturaleza’ no sean estrictamente sinónimas. Si lo son, o no, es algo que no incumbe a esta investigación<sup>40</sup>. Aun así, parece más conveniente proceder de manera cautelosa y hablar del empleo de ‘naturaleza’ en un sentido *quiditativo* antes que de su empleo en un sentido esencial, que parece ser a lo que invita el texto.

De la misma manera, habría un sentido al que me he referido como *objetivo*. Este sentido no deja de resultar chocante y poco familiar al hablar de Spinoza y de su filosofía. Lo habitual es que todas las cosas sean parte de la naturaleza (en sentido teológico) y tengan, asimismo, su propia naturaleza (en sentido *quiditativo*). ¿A qué se refiere Spinoza, entonces, cuando habla de «cosas naturales [*res naturales*]»<sup>41</sup>? Por supuesto, la tentación sería responder que se refiere a lo que usualmente se llama de esa manera: árboles, animales, el mismo ser humano, en suma, todo lo que haya sido producido por Dios, el máximo artífice. Sin embargo —el problema es notorio—, el edificio también es producido por la naturaleza (en sentido teológico), tanto como lo son aquellas otras cosas.

Inmediatamente, si se quisiese romper una lanza a favor del autor, podría decirse que es una de las limitaciones del método deductivo del que se vale Spinoza, lo cual vendría a verse reforzado por el hecho de que Spinoza habla, en ese mismo pasaje, de substancias [*substantiis*], en plural, movido a ello por tales exigencias (¡aun no ha sido demostrada la unicidad de la substancia!). Esta explicación no parece errática, pero se debilitaría, evidentemente, si existiesen re-

---

<sup>40</sup> Nótese, sin embargo, que Spinoza habla de que la esencia divina implica la existencia, y añade: «*sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*» [(...) o sea, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente] (E1-Def1). Da la impresión de que los términos podrían separarse, de que aún cuando Spinoza emplea la conjunción *sive* como una forma de expresar, alternativamente, lo mismo que había dicho ya, no se refiere exactamente a lo mismo y de la misma manera. Esto podría verse reforzado cuando dice que «*ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur*» [«de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros»] (E3Def2), etcétera. Cabría argumentar que al hablar así de la naturaleza parece hablar de algo que se refiere a sí mismo, que se agota en sí mismo, mientras que hablando de esencia se refiere a algo que determina a otra cosa.

<sup>41</sup> Cfr. E1P8S2: «*unde fit ut principium quod res naturales habere vident, substantiis affingant*» [«de donde se origina que imaginen que la substancia tiene un principio, como han visto que tienen las cosas naturales»].

ferencias similares (ya sea por una alusión indirecta, tácita, o por vía negativa, si se quiere, ya sea por alusión directa) a las cosas naturales; y en efecto hay, cuando menos, dos pasajes que pueden ser referidos en ese sentido: «*at dicent ex solis legibus naturae quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse ut causae aedificiorum, pictorarum rerumque hujusmodi quae sola humana arte fiunt*» [«pero dicen que de las solas leyes de la naturaleza considerada únicamente en tanto que corpórea no pueden originarse las causas de los edificios, de las pinturas, y otras cosas de este tipo, que se originan solo por el arte humana»] (E3P2S). Este primer pasaje da la impresión de que Spinoza habla de cosas artificiales, esas hechas por las manos del ser humano (¿el mínimo Dios, en correspondencia con la imagen del Máximo Artífice?), a las cuales se contrapondrían las cosas naturales que aparecen en el escolio referido poco más arriba. Para estas alturas, ya Spinoza ha determinado que todo cuanto existe lo hace en la naturaleza (E1P15-16), por lo que ya no cabe aludir a las exigencias del método.

Por otra parte, aun cuando se diera una justificación para el pasaje anterior<sup>42</sup>, en el Prefacio de la Cuarta Parte la alusión es directa e ineludible: «*solent namque homines tam rerum naturalium quam artificialium ideas formare universales*» [«pues los seres humanos suelen formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las cosas artificiales»]. En este contexto, Spinoza habla de cosas artificiales aludiendo a «casa, edificios, torres, etc.», elementos similares a los que aparecían ya en E3P2S, y que viene a legitimar por dos vías (por oposición, a partir de «cosas artificiales», pero también por conformidad) la existencia de «cosas naturales» en el sistema filosófico de Spinoza, tal y como aparecen referidas en E1P8S2. Se materializa, así, un tercer empleo de ‘naturaleza’: existen cosas, de las cuales unas son naturales (en sentido objetivo) y otras artificiales. Todas estas, no obstante, forman parte de la naturaleza (en sentido teológico), y pertenecen, a cada cual, características que son propias de su naturaleza (en sentido *quiditativo*).

Finalmente, es posible identificar el sentido al cual me he referido como taxonómico. Este sentido aparece contadísimas veces<sup>43</sup>, y su uso no termina de resultar del todo claro. El lugar en que más fácilmente se puede identificar este empleo es en E1P5: «*in rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi*» [«en la naturaleza de las cosas no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza o atributo»].

<sup>42</sup> Podría sostenerse, por ejemplo, que se trata de un contexto polémico, en el cual Spinoza está expresando puntualmente el argumento de sus opositores, lo cual no supone que sea parte de su propio pensamiento.

<sup>43</sup> Cfr. el segundo apéndice, pp. 83-86.



Nótese que, aunque de manera difusa, se trata de un sentido distinto a todos los anteriores. Por un lado, no se refiere a naturaleza en sentido teológico. Ese sentido, más bien, podría identificarse en la primera parte de la proposición: «en la naturaleza de las cosas» [*in rerum natura*]. Por otra parte, aunque parece hacer referencia a algo que es propio de la substancia, se trata, en realidad, de un recurso para distinguir cosas, puntualmente, substancias. El hecho de que no emplea el término en sentido objetivo me parece suficientemente claro, por lo que no es menester ensayar aquí demostración alguna al respecto. Es un empleo que refleja, antes que algo propio de la naturaleza de las substancias, un criterio para distinguirlas entre sí: se las distingue en función de su naturaleza.

A la naturaleza de una substancia pertenece, pues, el existir. Pertenece, asimismo, el tener atributos. Cuál atributo sí y cuál no (hipotéticamente) es lo que constituye su naturaleza (en sentido taxonómico). Spinoza hablaba de substancias distintas con distintos atributos. Hasta la demostración de la unicidad de la substancia resultará patente que pertenece a la naturaleza de la substancia todas las naturalezas (en sentido taxonómico), por lo que el empleo de este sentido parece más provisional que otra cosa, pero ello no obsta para ser incluido en la categorización que aquí se desarrolla<sup>44</sup>.

Con lo anterior ha quedado concluido el recuento que movía a este apartado. Sin embargo, prestando atención a los sentidos que se han enumerado, podrá advertirse que hay una suerte de relación continente-contenido. Dicho de otra manera: parece que hay sentidos más generales o extensos que otros. Por ejemplo, puede notarse que el sentido teológico abarca la totalidad en la forma más general posible (pues todos los demás sentidos se dan, por así plantearlo, *dentro* de este sentido). El sentido *quiditativo* aparecería atravesando todo cuanto existe, pero en función de las afecciones de los atributos de la substancia. El sentido taxonómico, aunque menos empleado que los demás, incluye, en sí mismo, lo que es más inmediato a la naturaleza en sentido teológico: los atributos (que no son más que la misma constitución de la substancia<sup>45</sup>). Finalmente, el sentido objetivo se inscribe dentro de las cosas que aparecen en nuestra humana realidad. Es decir: (1) el todo en primera instancia, (2) un aspecto puntual de ese todo, (3) las formas en que ese todo se manifiesta, (4) las distinciones en las manifestaciones propias de ese todo.

---

<sup>44</sup> Valga advertir, además, que este sentido vuelve a aparecer en la sección que sigue a E2P13S. Véase el primer apéndice (pp. 80-82).

<sup>45</sup> Cfr. E1Def4.

Desde otro punto de vista podría decirse que la ordenación de los diversos sentidos debe llevarse, más bien, a la inversa: considerando su extensión. Así, aparecería como el círculo más amplio no ya el sentido teológico, sino el sentido *quiditativo*, que contiene la mayor cantidad de elementos. Le seguiría a este el sentido objetivo, constituido por una porción de los que componen el sentido *quiditativo*. Esta porción es insignificante en comparación con la cantidad de elementos que componen el sentido *quiditativo*, pero es mayor que las demás. Seguiría el sentido taxonómico, determinado por nuestras humanas limitaciones naturales. Finalmente, el sentido teológico, cuyo elemento es único.

Con todo lo anterior, se ha esquematizado los diversos sentidos en que Spinoza emplea la expresión ‘naturaleza’. Este esquema permitirá desentrañar la forma en Spinoza habla de la no-naturalidad de las naciones en el pasaje del *Tratado teológico-político* (TTP 17/26; G. III 217/17-24). Asimismo, en función de lo anterior, es evidente que se trata de una relación entre el sentido que se emplea y el tipo de entidad de la que se predica. Los diversos sentidos que han aparecido serán más o menos frecuentes en función del contexto determinado y de la entidad en cuestión. Para el caso de esta investigación, el lugar de la entidad vendría representado por las naciones. Deberá determinarse, pues, qué tipo de entidad son las naciones. Para ello, habrá que distinguirla de otras entidades políticas que aparecen en la obra de Spinoza. Habrá que establecer, asimismo, las condiciones y las limitaciones de las naciones en tanto que entidad política.

*Capítulo II: Mecánica de lo político. La teoría del individuo compuesto y las entidades políticas en Spinoza*

La determinación de los sentidos en los que Spinoza habla de naturaleza no representa más que una parte del recorrido necesario para alcanzar el objetivo propuesto. La investigación pretende determinar el sentido en que el autor moderno niega la naturalidad de las naciones, cuestión que para ser resuelta exige, además del análisis de los usos de ‘naturaleza’ ya aludido, el esclarecimiento del lugar que ocupan las naciones en el entramado conceptual spinoziano. Es bien conocida la tendencia de Spinoza a la resemantización, circunstancia que obliga a la consideración del concepto determinado en relación con los otros conceptos que aparecen en el mismo contexto. Solo procediendo de esta manera es posible delimitar los conceptos spinozianos, por la razón aludida en el capítulo anterior al tratar la hipótesis de la definición en el lenguaje<sup>46</sup>.

No es ningún otro el objetivo de este capítulo; objetivo que comparte, además, con el capítulo tercero, pero en un nivel distinto. El proceder en el capítulo tercero será especificado cuando la pertinencia así lo demande; en este momento lo que se precisa es distinto. Determinar qué es una nación muy improbablemente será alcanzado si no se determinan antes cuestiones más generales. La nación [*natio*], como es bien sabido, forma parte del conjunto conceptual de las entidades políticas, entre las que se cuentan, además, el Estado [*imperium*], la sociedad [*civitas*], la multitud [*multitudo*], el ciudadano [*cive*], el súbdito [*subdito*] y la república [*res publicae*]<sup>47</sup>.

Todas estas nociones, cayendo bajo el concepto más general de *entidades políticas*, comparten elementos. Tal ha sido la hipótesis de trabajo de este capítulo, y ningún otro el punto de partida. El objetivo es establecer una delimitación de las naciones respecto de las demás entidades políticas. Para ello, ha sido llevado a cabo un estudio sobre la individuación de las entidades políticas en Spinoza. Este estudio tiene por fin determinar qué tipo de entidades son las entidades políticas, estableciendo el estatuto ontológico de las naciones en el proceso. El análisis pone como núcleo a la teoría del individuo compuesto, imperante en las explicaciones políticas de Spinoza según los comentadores y las comentadoras del autor moderno. Esto puede ser rastreado en el primer acápite que compone este capítulo. La teoría del individuo compuesto ha sido puesta a prueba, partiendo de sus supuestos más elementales, por medio del recurso a los textos spinozianos. La construcción ha sido regida por los planteamientos de la *Ética*, tex-

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, pp. 16-18.

<sup>47</sup> Nociones como la de vulgo, ignaro, sabio, etcétera, son excluidas de este análisis porque el empleo que Spinoza hace de ellas tiene como referente cuestiones epistemológicas antes que políticas.

to que constituye, como sostuve en la introducción, el marco de posibilidad ontológica en el sistema del filósofo de Ámsterdam. El camino de la argumentación seguido en este acápite ha llevado a sostener que las entidades políticas no existen como entidades reales, sino como entidades de razón. Su propósito es establecer criterios de orden y de conformación. No operan distinto, podría sostenerse, que las nociones de belleza, fealdad, orden o desorden, nociones que, como bien sabemos, no refieren a algo que exista en la naturaleza.

Lo anterior no resta, sin embargo, valor a las entidades políticas. Lo imaginario no es realmente problema, siempre y cuando mantengamos a la vista que se trata de algo imaginario<sup>48</sup>. Su relevancia pragmática está a la vista de cualquier persona. Es evidente, también, que Spinoza vigila el uso que hace de estas nociones, tanto como de la forma en que las une o las separa. Esto ha conducido a un planteamiento de la forma en que estas nociones remiten unas a otras, lo cual ha sido llevado a cabo en el segundo acápite de este capítulo. Ahí he procurado partir de las definiciones que proporciona Spinoza de cada una de las entidades políticas (mayoritariamente echando mano al *Tratado político*) para ver la forma en que ellas remiten a otras. El propósito que persigo con esto es determinar elementos comunes entre las diversas entidades políticas, características, por así decirlo, que comparten mutuamente. Este proceso ha llevado a plantear una suerte de comportamiento anómalo en las naciones. Esta entidad política parece tener pocas cosas en común con las demás. Existe aunque no exista el Estado, y en algunos casos parece, inclusive, precederlo. Este es el principal indicativo de extrañeza, puesto que las demás entidades políticas refieren, de alguna manera, al Estado.

Dado ese carácter, dedicaré un tercer acápite exclusivamente a la exploración de las naciones en el entramado conceptual spinoziano. El autor de la *Ética* no proporciona definición alguna de las naciones, por lo que es necesario recurrir a una definición exógena que valga como punto de partida. Tras plantear la definición que ofrece Benedict Anderson, y demostrar las concordancias que guarda con los planteamientos del filósofo, pasaré a la consideración de las principales características de las naciones. El acápite tercero lleva al abordaje de dos procesos complementarios necesarios para la constitución de una nación en conformidad con los planteamientos de Spinoza: un proceso de construcción de la mismidad al interno de la sociedad, complementado por un proceso de establecimiento de la otredad al externo de la misma.

---

48 Cfr. E2P17S.

## 1. La paradoja de sorites

Antes que otra cosa, debe ser determinado el mecanismo de individuación a partir del cual es legítimo sostener que las entidades políticas son individuos. Manteniéndonos dentro de lo establecido por Spinoza es posible hablar de tres distintos mecanismos de individuación: (1) la individuación potencial (referida a la *potentia*), (2) la individuación potestativa (referida a la *potestas*) y (3) la individuación material.

Por el primer mecanismo de individuación entiendo aquel que es propio de la diferencia entre las potencias de dos individuos determinados. Se trata de ese derecho que cada cual tiene, por naturaleza, de alcanzar cuanto pueda<sup>49</sup>. Según este mecanismo, dos individuos se distinguen entre sí en la medida en que la potencia del uno difiere de la del otro. Considero a las explicaciones relativas al rol desempeñado por el *conatus*, al lugar de los afectos para explicar la individuación<sup>50</sup>, etcétera, como casos de este mecanismo de individuación, toda vez que implican una variación en la potencia del individuo<sup>51</sup>.

El segundo mecanismo de individuación, por su parte, corresponde a aquel en conformidad con el cual la individuación se da a partir de la regulación de las potencias individuales. Se trata de la expresión spinoziana de la diada amigo/enemigo<sup>52</sup>: «*hostem enim imperii non odium, sed jus facit*» [en efecto, no es el odio, sino el derecho, el que hace al enemigo del Estado] (TTP 16/17, G. III 197/11). No es más que la *institución* de un poder [*potestas*] superior que regule la potencia [*potentia*] de cada individuo, tal y como lo ilustrara Negri (1993)<sup>53</sup> a partir de la *multitudo*. Una entidad política se constituiría como individuo a partir del momento en que se da una organización efectiva del poder por medio de leyes que regulan aquellas potencias individuales.

La individuación material, por fin, debe ser considerada a partir de dos cuestiones distintas: por un lado, los apuntamientos de física que aparecen en la *Breve digresión de mecánica*<sup>54</sup> en los que parece haber individuación material de carácter *motriz* (un individuo se distingue de

49 Cfr. E4P37S2; TP 1/2-4; G. III, 276/13 - 277/9; Courtois, G: (1973).

50 Tal puede ser el caso de Aurelio (2000, pp. 301-304), cuya teoría de la figuración desplaza toda la fuerza explicativa a una serie de cuestiones relativas a los afectos que se construyen y potencian comunitariamente, a guisa de juego cuyas reglas son reconocidas y observadas por quienes lo juegan.

51 Cfr. E3Def3.

52 Schmitt, 2009; pp. 56-58.

53 Negri, 1993; pp. 191-209. Morfino, 2012.

54 Hago alusión al conjunto de axiomas, lemas, postulados y definición que aparecen a continuación del escolio de la proposición 13 de la Segunda Parte (me referiré a esta parte como sigue: E2P13S/). El término lo he adoptado del Dr. Sergio Rojas Peralta.

otro ya por moverse más rápida o más lentamente<sup>55</sup>), individuación material de carácter *proporcional* (los individuos se distinguen entre sí en función de la forma en que mutuamente se relacionan<sup>56</sup>) e individuación material de carácter *compositivo* (un individuo es tal toda vez que las partes que lo componen conserven cierta relación<sup>57</sup>). Estos subtipos de individuación parecen estar referidos a los *corpora simplicissima*, ante lo cual será necesario determinar si en realidad se trata de subtipos distintos de individuación material o si, por lo contrario, es posible unificarlos bajo una sola forma de individuación. Por el otro lado, el abordaje de este mecanismo de individuación exige el tratamiento del problema de la relación del todo con sus partes, y viceversa.

Puede notarse, sin embargo, que los tres mecanismos de individuación propuestos coinciden en un término. En efecto, en los tres casos opera la noción de transindividualidad, generalmente asociada con los aportes de Étienne Balibar. En conformidad con el autor francés, es necesario sostener la posibilidad de que un conjunto de individuos conforme un individuo superior, o de segundo grado<sup>58</sup>. En este individuo de segundo grado seguirían operando, necesariamente, los mecanismos de individuación (se nota más claramente en el caso de la individuación material). Si tal es el caso, habrá que considerar la teoría de la transindividualidad de Balibar para determinar qué mecanismo de individuación se da en las entidades políticas<sup>59</sup>.

Así, pues, en cuanto a lo primero, es de relevancia tener claro que la individuación no es un problema para Spinoza sino hasta haber llegado a la Segunda Parte de la *Ética*<sup>60</sup>. En la Primera Parte hay, en efecto, algunas menciones relativas a la individualidad (*cfr.* E1P8S2), pero de escasísimo valor para formar parte de una teoría de la individuación, que es lo que aquí se persigue.

En la Segunda Parte, en cambio, las menciones relativas a la individuación son fundamentales para el desarrollo de las demás Partes, y más que cualesquiera otras, las de la *digresión*

---

<sup>55</sup> *Cfr.* E2P13S/Lem1.

<sup>56</sup> *Cfr.* E2P13S/Ax3.

<sup>57</sup> *Cfr.* E2P13S/Def.

<sup>58</sup> Balibar, 2009; pp. 20-21

<sup>59</sup> Este apartado procederá, por lo tanto, (1) considerando la individuación material desde los *corpora simplicissima* para, posteriormente, transitar a (2) la teoría de la transindividualidad de Balibar, mediante la cual determinar el tipo de individuación que se da en las entidades políticas. Con 2 consideraré, entonces, los otros dos mecanismos de individuación además del material.

<sup>60</sup> Salvo los pasajes de la *Ética*, en los cuales habré de detenerme prontamente, Spinoza habla de cuestiones relativas a la individuación (es decir, individuo, individualidad, individual, etcétera) en apenas un puñado de lugares (los refiero señalando, únicamente, la página y línea según la edición de Gebhardt): *TIE*: G. II, 8/23-25; *TTP*: G. III, 57/24, 189/13, 189/22, 189/23, 189/28, 189/31, 191/3; *TP* G. III, 277/6, 278/29, 279/28; *Ep.* G. IV, 179/21, 180/5, 180/6.

de mecánica<sup>61</sup>. En esas pocas —pero densas— páginas, enuncia Spinoza dos de sus tesis más importantes a este respecto: la existencia de los *corpora simplicissima* y la teoría del individuo compuesto, sobre la que volveré al tratar las tesis de Balibar.

Para cuestiones de ordenación en este contexto, Lee Rice (1971) ha propuesto la división de la *digresión de mecánica* en tres niveles: el primero dedicado al tratamiento de los *corpora simplicissima*, el segundo considera los cuerpos compuestos por partes similares y, por fin, el tercero está dedicado al abordaje de los cuerpos compuestos por partes disimilares (p. 643)<sup>62</sup>. Estos tres niveles se articulan entre sí, pero no todos ellos tienen por propósito el tratamiento de los individuos, ya que, según el intérprete, los *corpora simplicissima* no pueden ser considerados individuos<sup>63</sup>: «it seems to me that Spinoza merely intends this term [*corpora simplicissima*] to refer to bodies with a sufficiently small quantity of motion and rest to be distinguishable from compositive bodies» [«me parece que Spinoza emplea este término simplemente para referirse a cuerpos con una cantidad suficientemente pequeña de movimiento y reposo como para ser distinguidos de los cuerpo compuestos»] (Rice, 1971; p. 647).

Si se admitieran la exclusión y la división que propone Rice, resultaría que el pasaje determinante para una teoría de la individuación en Spinoza sería, entonces, *E2P13S/Def*: «*illa corpora invecim unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur*» [«decimos que estos cuerpos están unidos, todos ellos componen un solo y mismo cuerpo o individuo, que se distingue de los otros por esta unión de cuerpos»]. Con esta definición, sin embargo, se introduce una relación que ya se ha venido asomando; con esta definición, así como con *E2Def7* y la cita de Rice, se introduce la relación entre cuerpo e individuo. Según la definición recién transcrita, un conjunto de cuerpos que se mantienen unidos y se comunican una cierta proporción conforman, dice Spinoza, un individuo compuesto (*corpus sive individuum*). En este sentido, los cuerpos componen individuos. En conformidad con lo establecido por Rice, por su parte, habría que sostener que no todos los cuerpos son individuos, toda vez que los *corpora simplicissima* no lo son. Si atendemos a *E2Def7* habría que

---

61 En la Segunda Parte se da la mayor cantidad de menciones al respecto: 34 menciones (de un total de 54 que hay en toda la *Ética*), de las cuales 24 están en la digresión de mecánica, 1 en las definiciones y las restantes 9 en otras proposiciones (principalmente en sus demostraciones) y, como norma general, remiten a los planteamientos de la digresión de mecánica. Las restantes menciones se distribuyen: 4 en la Primera Parte (todas en *E1P18S*), 6 en la Tercera Parte y las 10 restantes en la Cuarta Parte. No hay ni una sola referencia a la individualidad en la Quinta Parte.

62 Esta división es, además, adoptada por Cohen (1999).

63 Tesis que comparte, además, con Balibar (2009), p. 17; similar en Matheron (1988), pp. 26-27.

sostener que los individuos entran en la mecánica de la composición. Es decir, son los individuos los que componen cosas: «*si plura individua in una actione ita concurrant ut omnia simul unius effectus sint causa, aedem omnia eatenus ut unam rem singularem considero*» [«si muchos individuos concurren para llevar a cabo una acción, de forma tal que todos ellos sean simultáneamente causa de un mismo efecto, los considero a todos ellos, en tanto, una cosa singular»]. En este último caso, sin embargo, no aparece la noción de cuerpo, sino, más bien, la de cosa singular (noción que es, dicho sea de paso, la que ocupa a esta definición).

Se establece, entonces, una triada conceptual que habrá de ser recuperada más adelante, compuesta por *corpora simplicissima*, individuo y cosa singular. Estos tres conceptos difieren mutuamente, y considero que existen razones (confío en que pronto se harán evidentes) para sostener que Spinoza distingue cada uno de estos conceptos en conformidad con el plano o registro ontológico que le corresponde.

Empero, antes de ello, hay que volver a la definición de la *digresión de mecánica*. La condición de posibilidad para que los cuerpos se mantengan unidos conformando un individuo no es sino la comunicación una proporción (*certa...ratione communicent*). ¿Proporción de qué? De movimientos. Pero también de velocidades. La parte que, según Rice, Spinoza dedica a los *corpora simplicissima* está construida a partir de esos dos criterios, el motriz<sup>64</sup> y el de velocidad. El primero en cuanto que los cuerpos se mueven o están en reposo (E2P13S/Ax1); el segundo en cuanto que tal movimiento se da más o menos rápidamente (E2P13S/Ax2). Estos criterios, así las cosas, reaparecen en la que aparentemente sería la definición de individuo. Esta definición ocupa el lugar de la separación entre el primer nivel de la *digresión de mecánica* y el segundo nivel.

¿En razón de qué, entonces, sostener la distinción ofrecida por Rice? ¿Qué criterio verdadero separa la parte dedicada a los *corpora simplicissima* de la parte dedicada a los cuerpos compuestos (sin importar el tipo de cuerpo compuesto que sea)? No, ciertamente, el lenguaje empleado por Spinoza, ya que la noción de *corpora simplicissima* ni siquiera aparece en ese supuesto primer nivel de la *digresión de mecánica*. ¿La diferencia, acaso, de procesos de individuación entre los cuerpos simples y los compuestos? Imposible, ya que, como quedó demostrado, los criterios motriz y de velocidad siguen operando en los individuos compuestos. Pero tampoco las exigencias del sistema spinoziano, ni proposición (escolio, corolario, etcétera) alguna de la *Ética*, ya que, de hecho, lo dicho en ese supuesto primer nivel puede aplicar tanto a los *corpora sim-*

---

64 Recuérdense los mecanismos de individuación explicados recientemente.



*plicissima* como a mi persona, por ejemplo, que representa un cuerpo compuesto (E2P13S/Pt1).

¿Cuál sería el valor de la distinción ofrecida por Rice? ¿Será conveniente conservarla o, por lo contrario, lanzarla por la borda? A la luz de lo antedicho parece, ciertamente, que la única utilidad que presta esta distinción es la exclusión de los *corpora simplicissima* del conjunto de las cosas que son individuos. Pero esta exclusión es inconveniente, por injustificada. ¿Cómo articular una teoría de la individuación a partir de Spinoza si, errada y arbitrariamente, excluimos del análisis a parte de los individuos?

Es innegable que Spinoza habla de los *corpora simplicissima* sin ofrecer razón alguna para su exclusión, toda vez que al respecto el autor moderno lo único que afirma es que se trata de cuerpos cuyo *único* criterio de mutua distinción se da «[ex] *solo motu et quiete, celeritate et tarditate*» [«solo a partir del movimiento y el reposo, la velocidad o la lentitud»] (E2P13S/Lem7S). Es decir, la diferencia entre un cuerpo compuesto y uno simple no está dada por los criterios de motricidad y de velocidad, sino por aquellos criterios que a estos se suman. Dicho de otra manera: movimiento/reposo y velocidad/lentitud son criterios de distinción que operan en *todos* los cuerpos (compuestos y simples), pero algunos de ellos se distinguen mutuamente por más que solo esos criterios, mientras los otros se distinguen entre sí *exclusivamente* por esos criterios<sup>65</sup>. Mi cuerpo, por ejemplo, se distingue del cuerpo de la persona que lee estas páginas por las proporciones movimiento/reposo y velocidad/lentitud, pero, además, por otras cosas, como, por ejemplo, por la diferencia en la potencia de cada cual, la diferencia de los afectos que nos sujetan, etcétera. Los cuerpos simples, en cambio, se diferenciarían entre sí únicamente por aquellas proporciones<sup>66</sup>. Se trataría, prácticamente, de una diferenciación meramente local.

---

<sup>65</sup> Nótese, asimismo, el paralelismo que se da entre la forma del argumento desarrollado en E2P13S/Lem3 y el argumento que aparece en E1P28 y su demostración. Ciertamente, no se trata de una prueba definitiva, empero es una piedra de toque para cuestionar el hecho de que haya una sección de la digresión de mecánica dedicada a los *corpora simplicissima*.

<sup>66</sup> Reconozco, sin pesar alguno, que existe aquí una dificultad: si toda cosa se esfuerza por perseverar en el ser (E3P6), y toda cosa tiene, naturalmente, derecho a tanto como su potencia le permita (TP 2/2-4 y TTP 16/2-4), entonces los *corpora simplicissima* también manifestarán grados de potencias, de la misma manera que yo y que quien lee estas páginas. Siendo tal el caso, se darían dos posibilidades: o bien (1) los grados de potencia de cada uno de los *corpora simplicissima* son idénticos, y por ello se diferencian mutuamente solo por los criterios antedichos (y, entonces, toma fuerza la teoría de un *quantum* de energía en los planteamientos metafísicos de Spinoza, como, por ejemplo, Rice [1971], p. 643 y Hampshire [1951] pp. 51-59), o bien (2) no es tal el caso. Esta segunda posibilidad, evidentemente, carece de carácter explicativo, y difícil es suponer una vía por medio de la cual explicar que los *corpora simplicissima* se distingan entre sí solo por las proporciones antedichas, aun cuando cuentan, además, con diferencias de potencia, por ejemplo. Para quien escribe estas líneas, más que difícil resulta imposible encontrar dicha vía explicativa, por lo que (sometido ante la autoridad del silogismo disyuntivo) me inclino hacia a aceptación de 1.

Si lo que hasta aquí se ha planteado es correcto, entonces no hay razón por la cual excluir a los *corpora simplicissima* del conjunto de los individuos, como lo hace Rice y compañía. Por lo contrario, parece que, de hecho, es más bien el acto mismo de individuación de estos elementos ontológicos lo que permite la individuación de los cuerpos compuestos<sup>67</sup>. Empero este argumento no solo afecta a los *corpora simplicissima*, sino que también afecta a la teoría de los cuerpos compuestos<sup>68</sup>. Las restricciones de la falacia de composición prohíben aquí sostener que los cuerpos compuestos sean individuos por el solo hecho de que sus componentes así lo sean. Corresponde ahora, por lo tanto, la consideración de la teoría del individuo compuesto como polo opuesto a la teoría de los *corpora simplicissima* (lo que más arriba ha sido llamado individuación material de carácter compositivo).

La teoría del individuo compuesto es insistentemente recuperada por Vidal Peña en la edición de la *Ética* que ha preparado en español<sup>69</sup>. Es la base argumentativa, además, de Balibar. Esta teoría es, asimismo, la base para la individuación potestativa y la individuación potencial. De ahí que su abordaje sea de vital importancia para este trabajo. El planteamiento de Balibar sostiene la construcción de individuos de segundo grado a partir de la congregación de individuos de primer grado<sup>70</sup>. Esta construcción se da por medio del carácter transindividual de las relaciones humanas. En esta medida, las entidades políticas son individuos, pero de segundo grado<sup>71</sup>.

¿Existen, no obstante, bases spinozianas suficientes como para sostener tal comportamiento? No, ciertamente, en la *digresión de mecánica*. Lo más cercano a tal tesis aparecería en E2P13/Lem7S, empero no es suficiente. En primer lugar, hay que recordar que Spinoza tiene por objeto, en esa parte, al cuerpo humano (E2P13S), por lo que el traslado a la totalidad (esperado en la Primera Parte) no parece lícito, así como tampoco el traslado a las cuestiones polí-

67 Considérese, a guisa de analogía, la forma del argumento desarrollado por Leibniz en *Monadologia* §§ 1-3. Habría que advertir, sin embargo, que aquí se impone una diferencia significativa: Leibniz establece que ‘simple’ equivale a ‘sin partes’, cosa que no está dicha en Spinoza, quien parece identificar ‘simple’ con ‘aquello que solo puede ser distinguido de otras cosas por su proporción movimiento-reposo y velocidad-lentitud’.

68 No puede negarse algo que parece evidente: hay una necesaria correspondencia entre ambas teorías (la de la existencia de los *corpora simplicissima* y la del individuo compuesto). Se corresponden, e imposible es que una de ellas se altere sin modificación de la otra.

69 Refiere esa tesis dos veces en la *Introducción*, y la retoma, cuando menos, 5 veces más en sus notas.

70 Nótese que, de por sí, hay una falencia conceptual: existiendo los *corpora simplicissima* como individuos, y siendo el caso de que hay muchísimas composiciones antes de alcanzar la composición del cuerpo humano, artificial es hablar del ser humano como *primer grado*.

71 Es importante señalar que, en este contexto, el interés se centra en la teoría del individuo compuesto aplicada a las entidades políticas. Podría hablarse de la teoría del individuo compuesto aplicada a otras entidades, como por ejemplo a los seres humanos, empero ese no es aquí el caso.

ticas (esperado en la Cuarta Parte). En segundo lugar, hay que sospechar de la afirmación spinoziana de la naturaleza como un individuo (*«naturam unum esse Individuum»* [«la naturaleza es un Individuo»]), ya que, en efecto, la noción de individuo no es algo que pueda ser aplicado a la naturaleza, si se la entiende en sentido teológico (que es el caso). En efecto, la individualidad de un ente se dice en función de su relación con otros entes; ajena, la substancia, a tal contingencia ¿cómo atribuirle individualidad<sup>72</sup>? Por fin, en tercer lugar, hay que tener presente que Spinoza confesó estar interesado en determinar las cosas necesarias para el conocimiento de la mente humana (*E2praef*), al mismo tiempo que sostiene que conocer tal mente exige el conocimiento del cuerpo humano (*«primum quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis»* [«lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es nada más que la idea de una cosa singular existente en acto»] [*E2P11*]). Así, pues, es de esperar que en esa Segunda Parte Spinoza hable de cosas relativas a la constitución del cuerpo humano antes que de cosas relativas a la constitución de las entidades políticas, las cuales representarían el segundo grado de individuación.

Podría aludirse a *E2Def*<sup>73</sup>, cuya nota claramente compositiva debería de prestar auxilio en estas circunstancias. Empero, también presenta dificultades para su consideración en el registro de las entidades políticas, tal y como podría serlo la idea de uncausalidad que contiene: *«si plura individua in una actione ita concurrant ut omnia simul unius effectus sint causa»* [«si muchos individuos concurren para llevar a cabo una acción, de forma tal que todos ellos sean simultáneamente causa de un mismo efecto»]. ¿En qué consistiría ese efecto? ¿De qué manera, asimismo, podría sostenerse con certeza que todas las personas que constituyen la entidad política causan, *simul*, tal efecto? ¿Territorio y edificaciones contribuirían a la producción del efecto? Si sí, ¿de qué manera se da la relación entre la entidad política y su territorio/edificaciones? Si no, ¿de qué criterio nos valemos para verificar la común efectualidad y discriminar aquello que sí participa de aquello que no? Etcétera. Más que a las entidades políticas, al cuerpo humano debe ser adjudicada esta definición.

No obstante, la Cuarta Parte introduce una variación. El uso de ‘individuo’, y términos similares, remite siempre a una idea de composición, ya sea refiriéndose a los elementos componentes (los *corpora simplicissima*, por ejemplo), ya sea refiriéndose al compuesto (el cuerpo hu-

<sup>72</sup> *«Deus neque dextram neque sinistram habeat, nec in loco sed ubique secundum essentiam sit»* [«Dios no tiene ni diestra ni siniestra, ni está en un lugar, sino que es ubicuo según su esencia»] (*Ep.* 75, G. IV 313/29-30).

<sup>73</sup> Esta vía, por ejemplo, es seguida por Esquerra (2007).

mano, por ejemplo). Así, Spinoza suele hablar de las cosas como individuos para enfatizar su relación con la composición<sup>74</sup>.

Cuando, en cambio, no enfatiza el carácter compuesto, sino que apunta a las cosas como una totalidad, estila hablar de *cosas singulares*, tal y como se ve, por ejemplo, en E1P28, donde se refiere a las cosas enfatizando su carácter causal, empleando la noción de cosa singular. Lo mismo sucede al hablar de la ley del *conatus*, la cual aplica por igual en todos los entes existentes. En este contexto, en el que la referencia es el ente en tanto que cosa “acabada” en sí misma (no en tanto que cosa en función de sus componentes) Spinoza habla de cosas singulares. También habla el autor de cosas singulares al referirse a la ley de la limitación de la potencia, que aparece en el axioma de la Cuarta Parte, en conformidad con la cual siempre es posible encontrar, en la naturaleza, una cosa de mayor potencia.

Las cosas singulares, por lo tanto, serían las entidades existentes en la *natura naturata* como entidades que se agotan en sí mismas, por plantearlo de alguna manera. Los individuos son esas mismas cosas, pero en tanto que entidades de carácter compuesto. Aparece como una distinción técnica, pero también como una separación de planos ontológicos. Hasta acabada la Tercera Parte, Spinoza habla de individuos para hacer referencia a los elementos que componen a las cosas singulares. El prefacio de la Cuarta Parte, no obstante, introduce la idea de composición *a partir de* cosas singulares. Este movimiento se da con la referencia a géneros y especies: «*notiones quae fingere solemus ex eo quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus*» (E4<sup>praef</sup>) [«nociones que solemos formar a partir de que comparamos mutuamente individuos de la misma especie o género»]. Con esta posibilidad parece abrirse espacio a la teoría del individuo compuesto como explicativa de la individuación de las entidades políticas. Bastaría, para tal propósito, que demostrásemos que, en efecto, las entidades políticas son individuos resultantes de la unión de los seres humanos que las conforman; entidades políticas como individuos de segundo grado, según dicta el dogma.

No obstante, alcanzar esta demostración es más difícil de lo que parece por su sola enunciación. La construcción más importante al respecto se da en E4P18S, E4Cap7 y E4Cap9, mediante lo cual Spinoza establece que (1) es conveniente para el ser humano vivir con individuos de su misma naturaleza (Cap7), (2) resulta, en sentido inverso, menos conveniente con-

---

<sup>74</sup> Eso es posible notarlo, con indiscutible claridad, en las proposiciones de las Partes Segunda y Tercera en las que Spinoza habla del ser humano en tanto que individuo: E2P21S, P24Dem, P25Dem, P27Dem; E3P17S, P57, P57Dem, P57S.

vir con aquellos que difieren de su naturaleza, en la medida en que se procure la máxima utilidad, y (3) es posible que los seres humanos compongan individuos superiores (de segundo grado, si se quiere), en la medida en que concuerden por completo en naturaleza: «*si enim duo exempli gratia ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius*» [«si, por ejemplo, dos individuos que tengan totalmente (*prorsus*) la misma naturaleza se unen mutuamente, componen un único individuo doblemente potente»] (E4P18S). Esta concordancia en naturalezas (4) se da en la medida en que forman parte de la misma especie, de donde se sigue que (5) nada sea más útil al ser humano que otro ser humano.

¿Es suficiente esta construcción para explicar la individuación de las entidades políticas? Sostengo que no. Partiendo de 3-5 daría la impresión de que la explicación es evidente, empero una revisión más cautelosa puede convencernos de lo contrario.

Cualquier ser humano, por el solo hecho de coincidir con mi especie, me es más útil que cualquier animal, pero no todos los seres humanos me son, necesariamente, útiles en la misma medida. Tal cosa queda evidentemente plasmada en E5P42S, donde Spinoza contrasta la utilidad que proporciona el sabio con la utilidad que proporciona el ignaro. Ambos, sin duda alguna, me son más útiles que cualquier animal, empero el sabio me lo es mucho más que el ignaro. ¿Qué determina esta gradación? El manejo de las correspondientes estructuras afectivas. La capacidad, en suma, de la conducción racional de dichas estructuras<sup>75</sup>. Solo cuando dos seres humanos viven *ex rationis praescripto* [«según los dictámenes de la razón»] es que se cumple aquel *hominem homini Deum esse* [«el ser humano es un Dios para el ser humano»]; en caso contrario reclama su imperio el conocido *homo homini lupus esse*<sup>76</sup> [«el ser humano es un lobo para el ser humano»] hobbesiano.

Esto quiere decir que la construcción argumentativa presentada anteriormente sirve para explicar la conformación de individuos de segundo grado o metaindividuos, *toda vez que* (*conditio sine qua non*) dichos individuos estén formados por seres humanos que rigen su vida *ex rationis praescripto*. No en vano Spinoza explica que tales individuos de segundo grado se dan como el resultado de la unión de dos seres humanos cuyas naturalezas *concurrunt enteramente* (*prorsus naturae individua*). Empero, si no es así, imposible es que se dé la conformación de un in-

<sup>75</sup> E4P35, así como sus corolarios y escolio.

<sup>76</sup> Sobre estas posiciones véase Durán (2007).

dividuo de segundo grado. Mas —cosa bien sabida— en la teoría política de Spinoza impera la discordia entre naturalezas antes que su concordancia<sup>77</sup>.

Si tal es el caso, entonces ‘metaindividuo’ y ‘entidad política’ difieren naturalmente entre sí<sup>78</sup>. La única manera posible en que podrían coincidir sería que todos los seres humanos que componen una entidad política concordaran en vivir *ex rationis praescripto*, empero tal escenario más bien elimina que refuerza la entidad política: «*si igitur cum humana ita comparatum esset, ut homines ex solo rationis praescripto viverent, nec aliud conarentur; tum naturae ius, quatenus humani generis proprium esse consideratur, sola rationis potentia determinaretur*» [«pues si las personas vivieran solo según los dictámenes de la razón, y no atendieran a ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en tanto que es considerado propio del género humano, estaría determinado solo por la potencia de la razón»] (TP 2/5). Donde todos los seres humanos se guían por los dictámenes de la razón, no es necesaria entidad política alguna<sup>79</sup>.

Se establece, entonces, la trágica situación: es posible conformar individuos compuestos por seres humanos, pero las condiciones de posibilidad para la existencia de tales individuos no son sino las mismas que eliminan la existencia de las entidades políticas. Siendo tal el caso, parecería imposible sostener, como se pretendía, que las entidades políticas son individuos compuestos por seres humanos, tal y como el ser humano es un individuo compuesto por otros cuerpos.

Señalaba más arriba, en cualquier caso, que esta teoría daba sustento a todos los mecanismos de individuación enlistados hacia el inicio de este apartado. Señalaba, asimismo, que todo individuo no es más que una entidad que forma parte de la *natura naturata* en tanto que haciendo énfasis en su carácter compositivo (el de la entidad). ¿Cuál sería el estatuto ontológico de las entidades políticas, entonces? ¿A qué forma de existencia corresponden?

Para resolver estas inquietudes me detendré momentáneamente en la afamada Carta 32, en la que figura el ejemplo del gusano, con el cual Spinoza pretende explicar las razones que le llevan a sostener que existe tal cosa como la relación todo-partes:

*Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae, &c. valeret, & ratione ad observandum, quomodo unaquaeque particula ex alterius occursum, vel resilit, vel partem sui mo-*

<sup>77</sup> Cfr. E4P37S2, TP 16/3-4, y TP 2/4-5.

<sup>78</sup> No puede dejar de resultar interesante el hecho de que Spinoza, hablando de la conformación de las entidades políticas (E4P37S2), pase por alto hacer mención alguna a su idea de la composición de metaindividuos (E4P18S).

<sup>79</sup> Recuérdese la crítica de Spinoza a las teorías políticas que ignoran la verdadera naturaleza humana (TP 1/1).

*tās communicat, &c. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hac parte universi, viveret, & unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non vero ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali natura sanguinis moderantur, & invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certā ratione inter se consentiant* (Ep. 32, G IV, 171/9-18).

[Imaginemos pues, si le parece, un pequeño gusano que vive en la sangre, cuya vista le permita discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etcétera, y cuya razón le permita observar de qué modo una partícula cualquiera, al encontrarse con otra, o bien rebota, o bien le comunica parte de su movimiento, etcétera. Viviría en esa parte de la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cualquier partícula de la sangre como un todo, y no, en realidad, como una parte; tampoco podría saber de qué modo todas las partes son moderadas por la naturaleza universal de la sangre, ni cómo, por la exigencia de la naturaleza de la sangre, son forzadas a acomodarse y a armonizar entre sí]

En este ejemplo deben ser recuperadas un par de cosas. En primer lugar, la caracterización del gusano hecha por Spinoza. Se trata de un animal que posee visión y razón. Es decir, un gusano al cual le es posible acceder a dos de los tres géneros de conocimiento enlistados en *E2P40S2*. La posibilidad de acceso al tercer género está garantizada, toda vez que aparece el segundo género: «*conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere*» [«el esfuerzo o deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, sino del segundo género de conocimiento»] (*E5P28*). Así, pues, el gusano en la sangre, antes que ser un gusano en la sangre, es un ser humano en la sangre<sup>80</sup>, lo cual coincide claramente con el cierre spinoziano de esa sección: «*ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hac parte universo, viveret*» [viviría en esa sangre como nosotros en esta parte del universo] (G. IV, 171/13-14). La analogía no es irrelevante.

De esta manera, el ejemplo del gusano sostiene que la estructura cognitiva propia del gusano es lo que le lleva a considerar *todos y partes*. Ahora bien, si compartimos, como parece, la estructura cognitiva del gusano, ¿qué puede llevarnos a creer que operamos de forma distinta? El mismo Spinoza reconoce a Oldenburg que le es imposible explicar cómo se relacionan el todo y sus partes. El filósofo no hace más que explicar *las razones* que le llevan a sostener la existencia de tal relación, mas no así la forma en que se da, puesto que «*cognoscendum requireretur*

---

80 Recuérdese que los géneros del conocimiento explican la estructura del conocimiento humano.

*totam Naturam*» [requeriría conocer toda la Naturaleza] (G. IV, 170/5-6), empresa que escapa a las humanas posibilidades.

Viene, con ello, una resemantización de esta Carta. No contiene explicación alguna de la relación todo-partes, sino un reconocimiento de nuestra ignorancia al respecto, acompañado de las razones por las cuales admitimos que existe esta relación. Ahora bien, la razón principal no es otra que nuestra humana estructura cognitiva. Puntualmente, nuestra actividad imaginativa. Las nociones de *todo* y de *parte* modifican su estatus. En nada difieren, formalmente, de las nociones de *belleza*, *fealdad*, *orden* o *confusión*. Comparten, antes bien, la contundente crítica enarbolada por Spinoza en esa misma Carta. Son nociones con las cuales nos permitimos, a expensas de su utilidad, explicar la naturaleza<sup>81</sup>.

Preguntábamos por el estatuto ontológico de las entidades políticas, y por su forma de existencia, al respecto de lo cual no es necesario alargar más la cuestión, pues ha quedado evidenciado que se comportan de la misma forma que lo *bello* y lo *feo*: no existen, en absoluto, en la naturaleza.

## **2. Sobre las diversas entidades políticas**

El acápite anterior ha negado la existencia de las entidades políticas, reduciéndolas a esquemas organizativos de la naturaleza del ser humano, auxiliares, pues, de la imaginación<sup>82</sup>. Aun así, es indiscutible que Spinoza desarrolla extensísimas argumentaciones al respecto de estas entidades; muchísimas más, sin duda alguna, que las ofrece al respecto de lo bello, lo feo, etcétera (nociones que, de la misma manera, operan como auxiliares de la imaginación)<sup>83</sup>, lo que da muestras de la importancia que tienen estas entidades en la construcción teórica de Spinoza. Es, sin embargo, también indiscutible que el lugar de cada una de las distintas entidades políticas no está claramente determinado por Spinoza<sup>84</sup>.

Dado este panorama, se impone la necesidad determinar tales lugares. Esta determinación, en cualquier caso, no habrá de ser más que conceptual. Se trata de cotejar los conceptos relativos a las entidades políticas, rastrear sus definiciones, identificar sus comportamientos,

---

81 Nótese que esta interpretación permite explicar por qué Spinoza introduce, en la Carta referida, las nociones de belleza, etc., como formas del pensamiento. Oldenburg, en efecto, nada inquiere al respecto, mas resulta necesario para el filósofo referirlo en su respuesta.

82 Adopto el concepto de Carvajal (2007).

83 No así al respecto del tiempo, el cual opera de forma análoga. Véase Carvajal (2007).

84 Tómese como referencia la nota que Atilano Domínguez al respecto escribe en su versión del *TP*, (2013) p. 126, n. 54.



pero todo a la luz del embalaje conceptual proporcionado por el autor moderno. Con ello, confío, se alcanzará mayor claridad al respecto de la dinámica de las naciones, de las condiciones de posibilidad para su existencia y, sobre todo, de las diferencias que tiene respecto de las demás entidades políticas.

Así, por ejemplo, la referencia aparentemente más fácil de determinar es la que parece darse entre la sociedad y el Estado. Según la definición que proporciona Spinoza, la sociedad (*civitas*) es el cuerpo íntegro del Estado (*imperium*) (TP 3/1), lo que quiere decir que la sociedad es uno de los elementos componentes del Estado, forma parte de aquel. Siendo así, parece necesario que se dé la sociedad para que se dé el Estado. Pero también, en sentido inverso, es en el momento en que se da el Estado que se da la sociedad. La sociedad, como cuerpo íntegro del Estado, no puede darse si no se da Estado alguno (¿parte íntegra de qué sería, en tal caso?).

La sociedad operaría, en conformidad con lo anterior, como condición de posibilidad para el Estado. No, por cierto, la única. Si la sociedad es el *cuerpo íntegro* (*integrum corpus*) del Estado, removida aquella quedaría lo no-extenso; en suma, lo que correspondería a lo mental. De ahí la forma en que Spinoza define el Estado: «*Hoc ius, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*» [a este derecho, que es definido por la potencia de la multitud, se le suele llamar *Estado*] (TP 2/17). El Estado se define como una estructura no-extensa (*ius*), y la sociedad representa la correspondiente estructura extensa (*corpore*).

Ahora bien, si el Estado es el derecho que se define por la potencia de la multitud (*multitudo*)<sup>85</sup>, necesario es, entonces, que Estado y multitud difieran. Sin darse la multitud, cuya potencia da origen al derecho que llamamos Estado, imposible es que se dé el Estado. Este último se daría, antes bien, como el resultado de una configuración determinada de la multitud<sup>86</sup>, de una específica forma de darse de la multitud. No sucede lo mismo en sentido inverso. Es decir, en principio, una multitud podría existir sin necesidad alguna de instaurar el derecho (Estado).

Mas si lo anterior es correcto, debe aceptarse, entonces, que multitud y sociedad difieren entre sí. La multitud antecede al Estado y puede darse sin aquel, mientras que la sociedad no puede no pensársela como parte del Estado. Empero ambas comparten un carácter extenso. Ciertamente, el elemento compositivo en cada caso es el mismo: el ser humano, que en la

---

<sup>85</sup> Cfr. Morfino, 2012.

<sup>86</sup> De ahí, por supuesto, que para Negri la multitud opere como poder constituyente, pero, además, eternamente constituyente.

sociedad es llamado ciudadano (*cive*) o súbdito (*subdito*), denominaciones que no se presentan en la multitud porque están en función del derecho instituido (Estado) que resulta de su potencia: «*homines, quatenus ex jure civili omnes civitatis commodis gaudent, cives appellamus, et subditos, quatenus civitatis institutis seu legibus parere tenentur*» [«las personas, en tanto que gozan, por el derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, las llamamos *ciudadanas*, y *súbditas*, en tanto que se ven obligadas a seguir los estatutos o leyes de la sociedad»] (TP 3/1).

¿En qué, entonces, radica la diferencia entre sociedad y multitud? Son pocos los lugares en los que Spinoza habla, al tiempo, de sociedad y de multitud<sup>87</sup>. Comparten, no obstante, una referencia común: el Estado. A este referente común se lo expresa de diversas maneras: apelando a la ordenación de la multitud (como en TP 1/3), a la búsqueda de la estabilidad del Estado (como en TP 7/25), a estructuras contractuales que han de ser defendidas, en la medida de que no redunden dañinas el bien común (como en TP 4/6), o, inclusive, a la forma misma de la definición de Estado (como en TP 3/7); lo usual es, sin embargo, la alusión a la configuración potencia(*potentia*)-poder(*potestas*)-derecho(*ius*).

Establece Spinoza, sumariamente, [1] que existen tipos de sociedad<sup>88</sup> (*civitatum genera*) a partir de los cuales se logra que los seres humanos vivan en concordia, tanto como ordenar a la multitud («*multitudi dirigi seu ... intra certos limites contineri*» [«dirigir a la multitud o ... contenerla dentro de ciertos límites»]). Tales tipos de sociedad, mostrados ya por la experiencia, no son sino la monarquía la aristocracia y la democracia, formas de sociedad que se determinan en función de la intervención de la multitud en el manejo de los asuntos públicos: si el cuidado de estos «*ad concilium pertineat*» [«corresponden a un consejo»], dice Spinoza, se trata de una democracia; si «*ex quibusdam tantum selectis*» [«a unos cuantos selectos»], aristocracia; si, por fin, el manejo de los asuntos públicos corresponde a una sola persona, monarquía. De ahí que Spinoza reconozca no buscar algo nuevo o inaudito dirigiendo su ánimo a la política (TP 1/4). La configuración de la sociedad<sup>89</sup> persigue la ordenación y, sobre todo, la contención de la multitud dentro de ciertos límites.

<sup>87</sup> TP 1/3 (Atilano Domínguez cambia '*civitatum genera*' por 'formas de gobierno'), 3/2, 3/7, 3/9, 4/6, 6/5, 6/8, 7/25.

<sup>88</sup> Cfr. TP 1/3.

<sup>89</sup> Evito seguir a Atilano Domínguez en su empleo de «formas de regímenes». Si, bien es cierto, muestra con claridad la idea de las formas del Estado, la cual indudablemente está presente en este pasaje, desvanece, no obstante, la relación entre sociedad y multitud.

Asimismo, establece Spinoza [2] dos tipos de relación: una de inversa proporcionalidad (mientras mayor sea el poder de la sociedad, menos poderoso es el ciudadano o el súbdito<sup>90</sup>) y una de proporcionalidad directa (el derecho de la sociedad se define por el poder de la multitud<sup>91</sup>). En función de estas dos relaciones se determina la interacción sociedad-multitud, como señalaré dentro de poco. Spinoza establece, por fin, que [3] el poder supremo del Estado estará siempre determinado por la multitud, ya porque este vuelva a ella en determinados momentos (TP 7/25), ya porque la decisión por medio de la cual se otorga dicho poder a alguien haya sido tomada por la multitud (*ídem*), ya porque, finalmente, ese poder supremo descansa en un consejo suficientemente amplio, en cuyo caso el poder no retornará a la multitud (TP 8/3) porque, en puridad, nunca se fue (este caso, en conformidad con lo establecido anteriormente, estaría decididamente cercano —si acaso no fueren lo mismo— a la democracia). Mas [4], esta ordenación estará siempre supeditada al bien común, sacrificado el cual la multitud habrá de rehacerse con el poder supremo, violando, sin menosprecio alguno ni reservas, cualesquiera contratos o leyes establecidos para conservar la forma de la sociedad (TP 4/6).

En esta medida, la multitud se manifiesta como elemento propiciador, pero también amenazante. Es esta la que *puede* poner en riesgo la forma de la sociedad gracias a la cual aquella es ordenada. De ahí que Negri (1993) perciba a la multitud como poder constituyente, empero, habría que rectificar, sin perjuicio de la posibilidad de que sea *cíclicamente* constituyente. La multitud legitima el poder constituido. El poder constituido es, en efecto, un momento de la forma de la sociedad, momento que se ve interrumpido, como señalaba, al verse amenazado el bien común.

Es por ello que la sociedad, en un esfuerzo por la conservación de su propio ser (ley del *conatus*) procura evitar que muchos conspiren lo mismo (TP 3/9), en virtud de cuya común conspiración su poder y su derecho disminuye. El incumplimiento de esta norma refleja la transmutación, por parte de *la mayor parte de los ciudadanos*, del miedo en indignación (TP 4/6). En razón de lo anterior es posible determinar la diferencia entre sociedad y multitud, búsqueda que motivaba estos párrafos; la alusión al bien común y a la *mayor parte de los ciudadanos* la evidencian: la multitud no es sino una parte de la sociedad, conformada por la mayor parte de sus ciudadanos; la sociedad, por su parte, contempla, en adición a la multitud, al conjunto de los

---

<sup>90</sup> Cfr. TP 3/7.

<sup>91</sup> Cfr. TP 3/9.

súbditos. En este sentido, «cuerpo íntegro»<sup>92</sup> debe de entenderse de dos maneras: como totalidad del cuerpo, pero también como cristalización. La sociedad tiende a la cristalización, a la conservación de la estructura dada. La multitud, por su parte, no necesariamente, solo en aquellos casos en los que dicha estructura favorezca al bien común. Mas, siendo así las cosas, a la multitud no puede “ubicársela” sino *a posteriori*, a la luz del conflicto que expresa la constitución y el manejo del poder supremo, a la luz del atropello del bien común. Es por ello que Spinoza habla de periodos de “aletargamiento” social; son efecto, asimismo, del aletargamiento (genitivo objetivo) de la multitud.

Finalmente, si atendemos a la definición proporcionada por Spinoza<sup>93</sup>, la república (*res publicae*), no es otra cosa que aquellos asuntos que, con vistas al bienestar de los individuos, el Estado debe tener en especial consideración. Si es así, la república no compete a la sociedad, pero sí a la multitud, a la luz de lo establecido anteriormente. Habrá de competir en una de dos maneras: o bien porque el gobierno sea democrático, con la participación de un Consejo compuesto por toda la multitud, o bien porque, no siéndolo, la multitud, que es temible cuando no tiene miedo<sup>94</sup>, conspire<sup>95</sup>.

No obstante, hasta alcanzado este punto, establecer este esquema conceptual ha tenido relativa facilidad. Existen pasajes claros en función de los cuales es posible determinar vínculos entre las diversas entidades políticas. Además, la noción de Estado aparece como factor común, en razón de lo cual las explicaciones se simplifican. Sin embargo, al tratar de introducir en el esquema a las naciones la cuestión se complejiza. Y la menor de las preocupaciones es que las naciones no sean abordadas en el *Tratado político*, texto a partir del cual hemos reconstruido el esquema conceptual que antecede (cosa que, concederá quien lee, representa ya una dificultad significativa). Por un lado, no hay nada cercano a una definición de nación con la cual se pueda trabajar<sup>96</sup>. Por el otro lado, Spinoza emplea fórmulas conducentes a la confusión de quien visita sus textos, como cuando dice que la nación de los hebreos *recibió* el Estado<sup>97</sup>; o

92 Esta es, recuérdese, la forma en que Spinoza se refiere a la sociedad en TP 3/1.

93 Cfr. TP 3/1. En cualquier caso, no están exentas aquí las obscuridades del tipo «*civitas sive respublica*» que aparece en TP 8/3.

94 Cfr. Chauí, 2003; pp. 265-288.

95 «*Contractus seu leges, quibus multitudo ius suum in unum concilium vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare*» [no cabe duda, pues, de que los contratos o las leyes, por los cuales el derecho de la multitud es transferido a un consejo o a una persona, deben ser violados cuando los intereses del bien común sean también violados] (TP 4/6).

96 Rojas, 2016; p. 1

97 TTP 3/6-7, G. III 48/24-31.

cuando dice que los hebreos perdieron su Estado y posteriormente lo recuperaron; o cuando advierte que los genoveses tratan de ordenar su Estado en función de su *ingenium* (termino, como veremos, vinculado con la nación). Estas y otras fórmulas invitan a suponer una anterioridad de las naciones respecto del Estado, pero con poca claridad y sin determinar en qué consiste la nación en esa privación de Estado. Pero, además, privación aparentemente irrelevante, ya que poco o nada cambia la nación una vez que recibe el Estado.

Así las cosas, lo único que la cautela permite determinar ahora es que el operar de las naciones en poco o nada coincide con el de aquellas otras entidades políticas. Parece que su existencia no está determinada por las otras entidades políticas, sino que mantiene una suerte de anterioridad al respecto de esas. Por ello, conviene abordar a las naciones en un acápite distinto.

### **3. Sobre la constitución y el papel de las naciones**

Spinoza no proporciona definición alguna de nación. Muestra, acaso, una suerte de caracterización: los individuos se dividen en naciones por la diversidad de las lenguas, de las leyes y de las costumbres practicadas<sup>98</sup>. Pero esto no es más que una expresión de la forma en que un grupo de personas se relaciona con su exterioridad inmediata<sup>99</sup>. Se refiere, en esta medida, a registros comunes, compartidos por los miembros de una sociedad, tal como una comunidad del lenguaje, por ejemplo.

De ahí la conveniencia de emplear una definición operativa al abrigo de la cual sea posible articular este acápite de la forma más conveniente. Valga para ello la ya clásica definición que ofrece Benedict Anderson en su texto, también clásico, *Comunidades imaginadas*: una nación es «una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana» (1991, p. 23). Anderson explica que el carácter imaginario, central en esta definición, viene dado por el hecho de que en las naciones, sin importar cuán pequeñas sean, nunca sucederá que uno de sus miembros conozca a todos los demás. Los miembros no-conocidos son más bien representados imaginacionalmente, y lo que determina los alcances de esa representación no es más que

---

<sup>98</sup> Cfr. TTP 17/26. Una fórmula similar emplea en TTP 3/13; G. III 57/15-19: «*banc electionem, vel temporaneam, vel aeternam (...), non respicere, nisi imperium, et corporis commoditates (quandoquidem hoc solum unam Nationem ab alia distinguere potest)*» «esta elección, sea temporal sea eterna (...), no se refiere sino al Estado y a las comodidades del cuerpo (ya que que sólo esto puede distinguir a una nación de otra)».

<sup>99</sup> Cfr. Rojas, 2016; p. 5.

la idea de que se comparte una serie de cosas (en el caso spinoziano: lengua, leyes, costumbres)<sup>100</sup>. Asimismo, hay una operación imaginativa en relación con los límites en los que se asienta la nación. Se representan, sí, unos límites, allende los cuales hay otras naciones<sup>101</sup>, pero esta representación no es sino muy confusa.

Nótese que, en apego a la definición proporcionada por el autor irlandés, un territorio determinado no es necesario para la conformación y la conservación de la nación<sup>102</sup>. Quiere decir que la nación costarricense, por valermé de ejemplos que me son familiares, bien podría estar asentada en un territorio distinto, y conservar, con ello (o *a pesar de ello*), su estructura. El caso de los judíos sin Estado lo confirma: sin territorio determinado, la nación pervivía.

Existe la moderna posibilidad de hacer coincidir los límites de la nación con los del Estado, empero esto no simplificaría el asunto. En efecto, la nación parece comportarse de manera tal que cualquier punto del Estado que se tome como referencia hace las veces de centro de la nación (nótese, no del Estado). A partir de tal punto se irradia, por plantearlo de alguna manera, la nación. Da igual si este punto es el centro del país o sus zonas fronterizas. Sucede, de hecho, que las zonas fronterizas cuentan con la característica de evidenciar una suerte de imbricación nacional antes que de confrontación entre naciones. Dicho de otra manera: los elementos constituyentes de cada una de las naciones que se encuentran en la zona fronteriza parecen confundirse e integrarse mutuamente, dando por resultado una suerte de nación intermedia (o tercera nación) que comparte elementos de ambas. Las zonas fronterizas, por lo tanto, no deben ser representadas como una suerte de periferia nacional. Muy por lo contrario, estas habrán de tenerse a sí mismas como la *expresión* misma de la nación, que se extiende en todas direcciones a partir de ese punto. Esto se debe al carácter imaginario de las fronteras de la nación, las cuales no necesariamente coinciden con las fronteras del Estado. No caben dudas: la lengua, las leyes y las costumbres se dicen en función del *contexto inmediato*. Ridículo es suponer que una persona alejada del centro del Estado (supongo además, para mayor claridad, que en dicho centro se asienta la capital del Estado, tanto geográfica como económica y de cualquier

---

100 Es el mecanismo que opera en la formación de los conceptos universales: la saturación de la imaginación, que elimina la capacidad de retención de detalles (la antípoda de Ireneo Funes), aunada al particular énfasis en alguna característica determinada que se comparte con todos los miembros que motivan tal saturación (la bipedestación platónica o la racionalidad aristotélica); *cfr.* E2P40S1.

101 Sobre la idea de la otredad véase el capítulo 3.

102 Sobre el territorio en relación con este tema: Rojas (2016), sobre la forma en que opera el territorio, no necesariamente respeto de las naciones, pero sí, al menos, respecto de la promulgación de leyes del Estado: Montesquieu (1989) I, libro 1, capítulo 3.

otro tipo, si es que lo hubiera) tenga por costumbres aquellas practicadas en el centro, y no así lo que a diario realiza en su contexto inmediato, por mucho que puedan diferir de aquellas.

En este sentido, existe una concordancia entre la definición proporcionada por Anderson y los planteamientos spinozianos, conservando, además, la importancia de los elementos constituyentes de la nación. La cuestión sería, entonces, ¿de qué manera, o por qué procesos, esos elementos constituyentes singularizan? Dicho de otra manera: ¿cómo es posible que dos naciones vecinas, que pueden compartir tales elementos constituyentes, se mantengan como dos naciones y no como una sola? ¿Bastan estos tres elementos, o es posible que quede algún aspecto sin considerar explícitamente en la presentación spinoziana?<sup>103</sup>

Así, pues, lo primero será eliminar la posibilidad de que dos naciones compartan elementos constituyentes estrictamente idénticos. No solo lo prohíbe la lengua, que, en conformidad con Spinoza, opera en función del orden y la conexión de las afecciones<sup>104</sup>, razón por la cual es posible que se establezcan diversas comunidades (aunque compartan entre sí los otros elementos constituyentes) en torno a las diversas formas de dar sentido a los signos lingüísticos. Esto implica que la lengua varía, ciertamente, de una comunidad a otra, aunque formen parte de la misma nación. Dada tal posibilidad, en mayor medida, habría que aceptar, variará la lengua de una nación a otra.

Mas —decía—, no solo sucede así con la lengua y con las costumbres<sup>105</sup>, sino también con las leyes. Ciertamente, Spinoza reprocha a los genoveses el promulgar leyes tomando como criterio el talante [*ingenium*] de su pueblo, lo que permite suponer que, en sentido inverso, existe una serie de leyes que convienen a todo Estado, sin consideración alguna del talante de su pueblo<sup>106</sup>. Si tal es el caso, nada obstaría para que dos naciones distintas se rijan a partir de exactamente las mismas leyes. No obstante, Spinoza ha dictado ya que «no es el odio, sino el derecho, el que hace al enemigo del Estado» (*TTP* 16/17, G. III 197/11)<sup>107</sup>. Análogamente, no es el odio, sino el derecho, lo que hace al *amigo del Estado*. En este sentido, la conformación de esa otredad Estatal (pero, en este caso, también nacional) está dada por el conjunto de leyes

<sup>103</sup> Rojas (2019) trabaja detalladamente la operación comunitaria del lenguaje.

<sup>104</sup> Cfr. E2P18S y *supra*, pp. 11-13.

<sup>105</sup> Caso que expuse poco más arriba, al estar considerando las zonas fronterizas mientras presentaba la definición proporcionada por Benedict Anderson.

<sup>106</sup> Cfr. Montesquieu (1989) I, libro 1, capítulo 3.

<sup>107</sup> Recuérdese que la ley, entendida de forma absoluta, representa para Spinoza la fijación de una determinada forma de vida (*TTP* 4/1), al igual que las leyes que constituyen derecho (las que interesan a Spinoza en *TTP* 17/26), con la única diferencia de que estas últimas dependen del arbitrio humano, mientras que aquellas solo de la infinita potencia divina.

que rigen al Estado, y por el grado de aceptación o de rechazo que reciben por parte de las personas. Si tal es el caso, la completa identidad legislativa entre dos Estados distintos es imposible, habida cuenta de que esto implicaría que se trata de un único y mismo Estado, y no de dos diferentes.

Por lo anterior, resulta evidente que estos elementos constituyentes de la nación operan, en efecto, una singularización de la sociedad que los adopta, y sin embargo, nos encontramos tan en la incertidumbre como lo estábamos unos párrafos arriba. Ciertamente, mostrar que estos elementos constituyentes singularizan, pero no acertar a determinar por qué medios lo hacen, no representa más que un desplazamiento del problema, pero nunca una solución.

Por ello, el análisis debe desplazarse al funcionamiento de las naciones en los planteamientos spinozianos, análisis para el cual el tratamiento del filósofo al respecto de la nación judía será determinante. En efecto, el tratamiento de las naciones por parte de Spinoza está relacionado, generalmente, con la nación hebrea<sup>108</sup>. Aparecen, en distintos lugares (principalmente del *TP*), referencias a otras naciones, como cuando habla de los españoles o de los genoveses, pero no son más que casos aislados. De la nación hebrea considera, en cambio, cuestiones relativas a su lenguaje (*TTP* 7), cuestiones relativas a sus costumbres (*TTP* 3-5) y cuestiones, finalmente, relativas a sus leyes (*TTP* 16 y 17). En este sentido, el *TTP* representa, además, el abordaje de una nación determinada. Es, en conjunto, la expresión de la constitución de una nación determinada, líneas generales las cuales todas habrían de funcionar idénticamente en cualesquiera otras naciones.

Lo anterior significa que el *TTP* puede ser leído como una muestra de los procesos que permiten que la *unificación* de una multitud determinada<sup>109</sup> tenga lugar. En la justificación de este proceso de unificación radica la importancia de los elementos constituyentes de la nación. Es decir, no operan por sí mismos. Los elementos constitutivos de una nación son, como lo advertía anteriormente, una suerte de características de las naciones, pero la explicación no necesariamente se agota en ellos. Los planteamientos hobbesianos, por ejemplo, al respecto del Estado transitan desde un desacuerdo belicoso a la vida en sociedad, pasando únicamente por un espontáneo momento de lucidez en el cual se impone la percepción de las ventajas de la vida

---

108 Permítaseme señalar, de pasada, que otras fórmulas empleadas por Spinoza tienen el aspecto de referirse a temas nacionales, aun cuando no sea algo dicho explícitamente. Así, por ejemplo, en *TTP praef./16* (G. III 12/22-25), cuando sostiene que somete todo lo que en ese tratado ha establecido a la revisión de las supremas potestades de su Patria, idea en la que insiste más adelante.

109 Me valgo del esquema conceptual construido por Bras, G. (2019).



social. No puede, no obstante, omitirse la especificación de dicho proceso; y Spinoza, que aventaja también a Descartes de la misma manera al tratar el error, presenta, a lo largo del *TTP*, ese proceso que parte de una multitud hasta llegar a un todo unificado. Tal y como en la epistemología no bastó con denunciar la existencia del error, sino que había que explicarlo<sup>110</sup>, no bastó, tampoco, en el registro de lo político, el reconocimiento del paso de la diversidad a la unidad, sino que debió mostrar los mecanismos merced a los cuales se da tal unificación.

Aquí ingresa Moisés como recurso decisivo para la consolidación de la nación hebrea: es su proceder el que conduce a la formación de la nación. De ahí el carácter teológico-político del tratado. Los instrumentos de los que se vale el profeta son (1) la revelación y la idea de la elección<sup>111</sup> y (2) el talante [*ingenium*] de las personas a las que se dirigía<sup>112</sup>. Es bajo su dirección que la multitud deviene nación<sup>113</sup>. Ahora bien, ¿a razón de qué? De una narrativa imaginacional compartida. Los instrumentos enumerados no operan de forma aislada, sino que, en realidad, 1 no es más que una exigencia impuesta por 2. El talante de las personas imponía la exigencia de *esa* narrativa. Mas no se piense que es una peculiaridad de esa nación o que la narrativa en torno a la cual se unifica esa multitud es minimizable o burlesca. Toda nación se constituye en torno a una narrativa determinada. Esta narrativa podrá resultar, a la vista de terceras personas, cuestionable, empero siempre habrá referencia a narrativa alguna<sup>114</sup>. Y esto es así porque la figura de la otredad (y por ende, la de la mismidad<sup>115</sup>) opera en Spinoza mediada por una narrativa que permite la escisión. No existe una noción de otredad por naturaleza en Spinoza, tales como las que se veían en la antigüedad en la diada griego-bárbaro<sup>116</sup>.

No debe olvidarse que toda entidad política tiene por objetivo la obediencia a las leyes, medio necesario para su conservación. Spinoza sabe que existen medios para que esto se dé, y

---

110 *Cfr.*, sobre todo, el primer apéndice del capítulo primero.

111 Bras, G. (2019, pp. 10-18) ha construido, a este respecto, todo lo necesario para sustentar esta vía. El autor indaga los procesos que llevan a la constitución de un pueblo, y muestra los distintos niveles involucrados en la constitución del pueblo hebreo. Entendió, en esta construcción, que existen comunidades políticas (llamadas por él «individuos compuestos» [*individu complexe*], nomenclatura de la cual me divorciaré por las razones presentadas en el primer acápite de este capítulo) que *preceden* a la vida política del Estado. Nótese que, en este orden de ideas, las leyes como elemento constitutivo de las naciones no son, necesariamente, leyes estatales.

112 Nótese que vuelve, ahora en el registro político, el consejo epistemológico de hablar según las capacidades del vulgo, consejo que consideramos a la luz de lo epistemológico en el capítulo primero: *supra*, pp. 15-16.

113 *Cfr.* Rosenthal (2002).

114 Recuérdese, por ejemplo, el caso del Imperio Romano y sus mitos fundacionales. *Cfr.*, al respecto, el planteamiento de Foucault en (2003), Clase del 28 de enero de 1976 (pp. 61-76)

115 Véase la introducción del tercer capítulo, *infra* pp.59-62.

116 *Cfr.*, por ejemplo, Pucci (1993), Dietz (2012).

no en vano alude a Maquiavelo en este contexto<sup>117</sup>. Ya el *acutissimus Machiavellus* enseñó que el príncipe no tendrá miramientos en infundir el miedo en su pueblo, si es requerido para lograr la obediencia (*El Príncipe*, V-VII, por ejemplo). Mas Spinoza entendió, también con Maquiavelo<sup>118</sup>, que el miedo no debe necesariamente ser la primera opción. De ahí que la promulgación de las leyes opere es una doble dirección:

*(...) quoniam verus finis legum paucis tantum pateres solet, et per plurimum homines ad eum percipiendum fere inepti sunt, et nihil minus quam ex ratione vivunt, ideo legistatores, ut omnes aequae constringerent, alium finem, longe diversum ab eo, qui ex legum natura necessario sequitur, sapienter statuerunt, nempe legum propunitionibus promittendo id, quod vulgus maxima amat, et contra iis, qui ea violarent, minitendo id, quod maxime timet (TTP 4/2, G. III 58/35 - 59/7).*

[(...) puesto que el verdadero fin de las leyes suele ser claro a unos pocos, y la mayor parte de las personas son casi ineptas para percibirlo y no menos para vivir según la razón, los legisladores idearon, sabiamente, establecer otro fin, distinto de aquel que se sigue necesariamente de la naturaleza de las leyes, para constreñir a todas las personas por igual. Ciertamente, prometieron a los cumplidores de las leyes aquello que el vulgo ama máximamente, mientras que amenazaron a sus infractores con aquello que el vulgo máximamente teme.]

La conservación del Estado, conveniente de por sí<sup>119</sup>, no se dará exclusivamente –ni primariamente– en función del castigo por la desobediencia a las leyes, sino por el convencimiento narrativo que justifica tales leyes. La preponderancia del rol desempeñado por Moisés consiste en su capacidad para establecer una narrativa que condujera a su pueblo a la obediencia sin necesidad del castigo, teniendo por asidero su comunicación directa con Dios, la entrega directa de las leyes para su pueblo por parte del Gran Soberano.

Así las cosas, antes que las leyes, las costumbres y la lengua, lo que constituye la nación es *la narrativa* que justifica estas leyes, estas costumbres y esta lengua. Lo mismo con otras palabras: esos elementos constituyentes propuestos por Spinoza no tienen ningún valor intrínseco,

---

117 Cfr. TP 1/3.

118 En *El Príncipe*, XVII, Maquiavelo considera el dilema que se presenta a un príncipe entre ser amado o temido. La respuesta del florentino debe ser tomada con cautela, pues rápidamente puede alcanzarse una mala interpretación. Lo mejor para el príncipe es asegurarse ambas, pero dada la dificultad para alcanzar esto, arguye Maquiavelo, infundir el temor será *más seguro* para el príncipe.

119 Cfr. E4P37S, TP 2/15.

merced al cual la nación emerja como el resultado de una combinación determinada. La nación consistirá, por lo contrario, en la narración que justifica esos elementos constituyentes<sup>120</sup>.

Las situaciones críticas para un Estado muestran, mejor que cualquier otra circunstancia, este funcionamiento, esas narrativas ocultas que caracterizan, pretendidamente, a los miembros de una sociedad<sup>121</sup>. La nación ocuparía, en este orden de cosas, el lugar de una institución cuyo fin es garantizar la obediencia de los miembros del Estado sin recurso alguno al castigo<sup>122</sup>. La nación administra las pasiones del pueblo de manera tal que tiendan a la unificación, pero estas pasiones van más allá del miedo, la esperanza y el deseo de venganza, pasiones políticas según Spinoza. Las pasiones que administra la nación apuntan, antes que nada, a la empatía que presenta Spinoza en la *Ética*<sup>123</sup>.

Toda nación se constituye, por lo tanto, en torno a dos movimientos complementarios: la búsqueda de la identificación interna, por medio de los afectos de la empatía, y la búsqueda de la diferenciación externa. La construcción de una mismidad exige, necesariamente, la existencia de una otredad frente a la cual identificase. El conflicto como principio político en el pensamiento de Spinoza. Nota característica que es posible rastrear en el seno de toda entidad política. En el caso de las naciones, Spinoza resalta que la larga subsistencia de la nación judía, aun sin contar con un Estado, se debe al odio de las demás naciones hacia los judíos.<sup>124</sup> Este espacio ha permitido identificar el comportamiento del primer movimiento, enfatizando la im-

---

120 En el caso costarricense esto queda claramente ilustrado con los estudios de Iván Molina y de Steven Palmer (1992), analizando el caso de la identidad nacional costarricense a partir de la narrativa que se construyó en torno a Juan Santamaría y sus actos. De un tiempo a esta parte, la figura de este héroe nacional ha tendido al menosprecio, a raíz de lo cual es posible notar un rescate de otra figura histórica: Juan Rafael Mora Porras. En la actualidad costarricense proliferan los estudios al respecto de este personaje histórico, y es un lugar común en los discursos político-nacionales contemporáneos. Tómese por ejemplo el hecho de haber bautizado una de las principales avenidas de la ciudad capitalina con su nombre. Sobre del papel que desempeña una figura histórica en estos procesos, considérese la teoría de la integración explicada por Smend (1985).

121 En días sombríos, como los que corren, estos discursos políticos de apelación a las características nacionales, a los elementos que caracterizan a un pueblo o a otro, están a la orden del día. Así, por ofrecer algunos ejemplos, el Rey Felipe VI, de España, sentenciaba que superarían la crisis sanitaria, pues se trata de «un pueblo que no se rinde ante las dificultades» (discurso del 19 de marzo); la Reina Isabel II, por su parte, ansiaba «que los que vengan después de nosotros comprueben que los británicos de esta generación fueron tan fuertes como cualquier otra. Que nuestros atributos de autodisciplina, determinación calmada y con buen talante y nuestra compasión de los unos por los otros sigan siendo los que caracterizan a esta nación» (discurso del 5 de abril). El mandatario estadounidense, por fin, determinaba: «vamos a trabajar. Nuestro país no fue construido para estar parado. Este es un país así. No fue construido para estar estático» (discurso del 23 de marzo). Apelaciones de la misma naturaleza pueden ser encontradas en los discursos de mandatarios como el nicaragüense (discurso del 15 de abril), el costarricense (en diversas ocasiones), etcétera.

122 Nótese que esto no quiere decir que el Estado sea punitivo.

123 Cfr. al respecto, Durán (2007).

124 Cfr. Lomba (2008).

portancia de la construcción de una común narración de la realidad. Esta narrativa, por lo tanto, conviene que sea perpetuada, cosa que la nación hebrea muestra mejor que ninguna otra. Son sus historias bíblicas las que se encargaron de configurar una determinada forma de vida. Ahora bien, ninguna de dichas historias guardaba relación alguna con la verdadera felicidad, sino solo con las comodidades del cuerpo<sup>125</sup>, y su aspecto religioso no se debía a nada más que el particular talante del pueblo en cuestión. Para considerar lo relativo a la otredad, y su relación con la mismidad (y, por lo tanto, con la noción de *ingenium*), prestará servicios el capítulo siguiente.

---

<sup>125</sup> *Cfr.* TIP 5, G. III 79/2, 79/10, 80/17, etc.

*Capítulo III: Suma y resta de velocidades. Las afec[ta]ciones de un cuerpo extraño en la nación*

La nación, como quedó dicho, se constituye en torno a una comunidad de elementos, que no son otros que aquellos presentados por Spinoza al hablar de las naciones en *TTP* 17/26. Vimos, no obstante, que estos elementos constituyentes de la nación no bastan por sí mismos para producir la unificación de una multitud, sino que es necesario el despliegue de una narrativa de la realidad por medio de la cual se justifique la comunidad de esos elementos. Es decir, la nación funciona como una narración compartida de la realidad de la sociedad, merced a la cual cobran sentido tales costumbres, tales leyes y tal lengua. Se producen, con ello, unos criterios de identificación.

No debe perderse de vista, sin embargo, que tales criterios de identificación no se dan de forma absoluta. Por medio del lenguaje se pretende, como mostré en el primer capítulo<sup>126</sup>, afectar a una persona determinada, de una forma determinada. La configuración afectiva de esa persona determinada a la cual se afecta será, necesariamente, irrepetible<sup>127</sup>. Esto significa que aquella narrativa, aunque compartida, es recibida de forma particularísima. Evidentemente, la representación del mundo en general tiene por punto de partida al yo particular que representa<sup>128</sup>. La efectividad de la narrativa que conforma la nación radica, por supuesto, en los afectos de la empatía, por medio de los cuales la narrativa, articulada en conformidad con el talante del pueblo, se irradia entre los individuos. Así se entienden los diferentes grados de, por así llamarlo, compromiso nacional<sup>129</sup>. La narrativa no interpela de la misma manera a todas las personas, ya que tampoco las afecta de la misma manera.

<sup>126</sup> *Cfr. supra*, pp. 11-19.

<sup>127</sup> Para que pudiera, efectivamente, darse en otros individuos, sería necesario que los estos individuos compartieran idéntica biografía. No obstante, ya Leibniz nos ha advertido que tal escenario es imposible, amparado al principio de identidad de los indiscernibles. *Cfr.*, por ejemplo, Brown & Fox (2006), p. 121.

<sup>128</sup> López (1993) sentencia: «el centro del mundo, desde mi perspectiva, soy siempre yo (...). Es el *sí mismo*, de cada cual y, por delante de todos, el *mí mismo*» (p. 9). También es posible recuperar, en este contexto, la argumentación que presenta Nagel (2000) para demostrar el carácter subjetivo de los estados de consciencia (por ejemplo, p. 281).

<sup>129</sup> La escala, tan variopinta como las estructuras afectivas que habitan un territorio, puede ir desde renegar de la propia nación, hasta la idealización de esta. El caso de Yolanda Oreamuno es vergonzosamente célebre para ilustrar la primera posibilidad, pues padeció las condiciones políticas y sociales de un país culturalmente atrasado. Escribió a García Monge: «(...) me alegra comunicarle que he dejado de ser costarricense desde hace como un mes. Ahora quien le escribe es una “chapina” con toda clase de documentos que así lo atestiguan. Quiero que si algo de valor hago yo en el ramo literario, mi trabajo le pertenezca a Guatemala (...) y no a Costa Rica» (García Carrillo, 13 de junio de 1970); deseo, además, que no llegó a ser cumplido, ya que la escritora «después de su muerte en 1956, fue renacionalizada y reconocida como una de las principales escritoras costarricenses del siglo XX» (Molina, 2018, pp. 137-138), vergonzoso ultraje a su memoria. Del segundo caso puede ser ilustrativa la afirmación de Debray: «sí, es enteramente accidental que yo haya nacido francés; pero después de todo Francia es eterna» (citado por Anderson, 2007; p. 29).

Esto implica que la nación disponga de dos propiedades primordiales: (1) elementos generadores y preservadores de la memoria nacional, ámbito en el cual toman parte los monumentos escultóricos<sup>130</sup> tanto como las tumbas de los soldados desconocidos<sup>131</sup>, y (2) una determinada flexibilidad en su narrativa. La segunda, por supuesto, no es sino la garantía en el caso de que la primera deje de funcionar.

La conjunción de estos elementos permite la preservación de una comunidad determinada y, con ello, la preservación del Estado. En tanto estas propiedades operen adecuadamente, se perpetuará la unificación de la multitud que fue detallada en el capítulo anterior, y que produce una mismidad que se identifica con esos criterios nacionales.

Ahora bien, ese conjunto de individuos que comparte una narrativa de la realidad exige, necesariamente, la existencia de una otredad al respecto de la cual diferenciarse. Esa otredad está conformada por todos aquellos individuos que no comparten la misma narración de la realidad. Siendo así, por supuesto, la otredad no se reduce a una cuestión geográfica, de la misma manera que –veíamos en el capítulo anterior– al enemigo del Estado no se lo determina en función de su ubicación espacial. La presencia de un yo<sup>132</sup> requiere de la existencia de un *no-yo*, constituido por todo lo que se encuentre allende el yo<sup>133</sup>. Ese no-yo, cuya característica primordial es la diferencia, representa, por supuesto, a la figura de la otredad.

No obstante, dada la variabilidad afectiva característica del ser humano, esa frontera que separa a los otros, a los que son diferentes, es maleable. Es decir, existe una diversidad de grados de otredad, dependiendo del grado de diferencia con que se representen (imaginen) a esos no-yo respecto del yo. Respecto de mi yo, todas las demás personas representan otredad, pero no todas en el mismo grado. Las personas que conozco, por ejemplo, son otredades, pero no en el mismo grado que aquellas personas desconocidas de cuya existencia ni siquiera tengo noticia. Idénticamente, las amistades me son representadas como otredades cuyo grado de diferencia respecto de mí es menor que el grado de diferencia de aquellas personas que conozco pero que no forman parte de mis amistades. Así, sucesivamente, es posible representarse el

---

130 Es interesante hacer notar que en Costa Rica proliferan este tipo de monumentos representando a figuras de la identidad nacional de países de América del Sur, los cuales están normalmente colocados en parques cuyos terrenos han sido donados por las embajadas de los países interesados en esa preservación de la memoria de sus héroes.

131 Véase, Anderson (2007), pp. 26-30.

132 Lo planteo aquí en forma singular, pero de idéntica manera opera con el plural *nosotros*.

133 «(...) la emergencia del individuo en tanto 'sujeto' o 'persona' (...) se funda sobre el reconocimiento (...) de una doble relación que lo sitúa frente al 'otro'» (Landowski, 1993; p. 99).

asunto como una serie de círculos concéntricos cuyo centro es ocupado por el yo (menor grado de diferencia posible<sup>134</sup>) y cuyos extremos son ocupados por los otros por antonomasia (mayor grado de diferencia posible)<sup>135</sup>.

Esta explicación metafísica es susceptible de ser trasladada al registro de la política. Una sociedad determinada se constituye como mismidad en el enfrentamiento con un conjunto de otredades, cada una de las cuales puede ser percibida como más o menos diferente. El caso spinoziano se adecua a estas explicaciones, pues comprende diversísimos grados de otredad, incluyendo la otredad metafísica y la otredad política. La primera de ellas, por supuesto, representada por los otros individuos en tanto que tales, esa otredad con la cual es manifiesta y necesaria la confrontación y el conflicto; la segunda es la representada por el extranjero y el enemigo<sup>136</sup>. Estas, pero principalmente la otredad política, son las que valdrán de base para el análisis en este capítulo<sup>137</sup>. El objetivo que persigo es establecer una serie de características de la nación. La persona migrante aparece, a los ojos de la nación, como un elemento distinto con el cual hay que interactuar. Esta forma contrastante de aparecimiento permitirá determinar el lugar teórico que ocupa esta figura en el planteamiento spinoziano, a la vez que muestra la forma de operar de las naciones.

A partir de la interacción entre la nación de llegada y la persona migrante, habré de mostrar el carácter cerrado de la nación, entendiendo por ello una suerte de resistencia a su re-

---

134 Esta explicación, evidentemente, está partiendo de un yo cartesiano que subsiste a través del tiempo. Empero no padecerá perjuicio alguno si se prescinde de dicha noción del yo (por ejemplo, Parfit 2004, 371-603; Ricoeur, 1990), pues aunque lo que constituye el yo cambie de momento a momento, será siempre la figura del yo la que ocupe ese lugar, siendo necesariamente idéntico a sí mismo. Es importante advertir, asimismo, que hablo de diferencia narrativa.

135 En el registro moral es posible encontrar una estructura similar en los textos de De Waal (2007, 201-224) para explicar el alcance de las obligaciones morales, ocupando el centro el yo, y los demás círculos determinados en función de la cercanía respecto del yo. De Waal imagina, sin embargo, una pila de estos círculos concéntricos, de manera tal que los círculos más alejados del yo (los que están en la base) serán considerados únicamente en la medida en que los recursos lo permitan. *Cfr.*, además, De Waal 1996.

136 Hablo de extranjero para referirme a lo que Spinoza entiende por *peregrinus*. Estando el enemigo, como se señaló en el capítulo anterior, representado por aquellas personas contrarias al derecho del Estado, se perfila el peregrino como contrario a la estructura de la nación.

137 Partiendo de la noción de otredad como aquello que cabe en el conjunto de lo no-yo, es posible identificar en Spinoza una serie de otredades que desempeñan distintas funciones teóricas en su construcción filosófica. Generalmente, como es normal desde la organización diádica de la antigüedad (Griegos/bárbaros), estas otredades permiten al filósofo articular una estructura con dos extremos directamente opuestos, aunque no es siempre la forma de aparición de estas otredades. No necesariamente sucede así, por ejemplo, cuando habla de «cierto negro brasileño» (que aparece como una otredad racial; *cfr.* Canaslan [2017]). Pero sí es la función teórica que desempeña el vulgo (es decir, los no-filósofos) como otredad epistémica, y los animales respecto del ser humano como otredad natural, además de las ya señaladas. Igualmente, todo *alterius juris* parece ocupar, en algún grado, el lugar de la otredad (*cfr.* Rosales, 2012; p. 270).

cepción. Posteriormente, exploraré la posibilidad de que la persona migrante se integre en la nación, determinando las posibles dificultades de tal proceso, así como el rol desempeñado por los elementos constituyentes de la nación, y su respectiva narrativa, en este esfuerzo de la persona migrante. Con todo esto pretendo establecer si la nación es adquirible o no. Finalmente, considero las posibles interacciones que podrían darse entre la persona migrante y la nación desde la cual ha partido. Este último recorrido procura señalar el carácter soluble de las naciones, entendiendo por ello la posibilidad de que los elementos constituyentes de la nación, o la narrativa que los articula, limiten su operación y reduzca la efectividad con la que hace al individuo sujeto de determinadas pasiones.

### ***1. la interacción con el patógeno. La nación puesta a prueba por el agente extraño***

Las razones por las que una persona migra son de lo más variadas y diversas. En muchos casos, además, se trata de múltiples razones que convergen para llevar a cabo este desplazamiento. Poco interesan aquí las razones, pues el resultado es más o menos el mismo. Lo que habrá de ser considerado es la interacción entre otredad y mismidad, representada aquella, principalmente, por la figura de la persona migrante<sup>138</sup>, como la que busca formar parte de una nación distinta de la propia. Esto implica recurrir a los pasajes en los que Spinoza hable de esta figura, los cuales constituirán la fuente para el análisis. Conviene hacer notar, de la misma manera, que al hablar de «desplazamiento» no me refiero necesariamente a un desplazamiento territorial. En la contemporaneidad lo común es ejecutar la vinculación nación-territorio, pero, como quedó establecido en el capítulo anterior, no es una vinculación necesaria. Quienes abandonan su territorio en circunstancias de guerra, no necesariamente reniegan de su nación. Asimismo, puede servir de ejemplo el caso de los judíos en España, que será objeto de análisis más adelante.

Spinoza hace referencia al migrante en unos pocos pasajes<sup>139</sup>, principalmente en el *Tratado político* y mayoritariamente al hablar de la llamada aristocracia centralizada. El contexto en el que aparece este abordaje no es irrelevante. Spinoza busca establecer las bases que permitan garantizar la estabilidad del Estado, lo que quiere decir que el migrante aparece, o bien como

---

<sup>138</sup> Spinoza habla de peregrino. Emplearé el término migrante, sin embargo, por su mejor adecuación a nuestro contexto.

<sup>139</sup> TP 6/32, 7/23, 8/9, 8/10, 8/12, 8/14, 8/37, 10/7.



algo que conviene a la estabilidad del Estado, o bien como algo que no, cuestión que debe ser esclarecida como primer paso del análisis.

La primera consideración de relevancia es que en la aristocracia los plebeyos y los peregrinos se identifican: «*omnes praeter patricios peregrini sunt*» [todos, excepto los patricios, son peregrinos] (TP 8/10). Bien sabemos que en un Estado aristocrático la ordenación de la república depende exclusivamente de los patricios. La identificación de esos elementos conlleva la principal característica de los migrantes: no son ciudadanos<sup>140</sup>. No detentan, por ejemplo, el derecho de acceder a puestos honoríficos. En cuanto a la conformación de una narrativa que constituye nación, no contribuyen, o aparecen apenas de una forma muy pasiva (como mero instrumento de transmisión, en el mejor de los escenarios). La persona migrante queda sometida a una de dos opciones: adoptan los elementos constituyentes de la nación (que son establecidos por los patricios) o no. En el primero de los casos, no serían más que emuladores o reproductores de una nación ajena, en tanto que construida en función de un grupo político distinto. En el segundo de los casos, aparecería como perteneciente al conjunto de los otros, aun cuando comparta el territorio con un grupo cohesionado por medio de la identidad nacional.

Sin embargo, esa identificación no es del todo precisa. Aunque para fines prácticos el súbdito en la aristocracia es como un extranjero, en la realidad no lo es. El súbdito tiene aún la posibilidad de acceder a puestos honoríficos<sup>141</sup>, mientras que al peregrino le está vedado<sup>142</sup>. Así las cosas, el peregrino quedaría en el estrato político más bajo de la sociedad. Representa una suerte de base, por debajo de la cual no debería estar miembro alguno de la nación, ya sea ciudadano, ya sea súbdito. Más aún, uno de los criterios para excluir a alguien de alcanzar puestos honoríficos es el tomar por esposa a una extranjera, lo que es colocado por Spinoza al mismo nivel que desempeñar oficios serviles<sup>143</sup>. Es decir, la relación con la extranjería implica la degradación de súbdito a extranjero. Caso contrario se da con aquellas personas nacidas de padre peregrino y madre hija de ciudadano, como consta en TP 6/32. Este caso, sin embargo, será objeto de abordaje en el próximo acápite.

El peregrino, por tanto, representa una prueba a la estabilidad del Estado. Pero no solo prueba su estructura interna (¿cómo garantizar condiciones que favorezcan al nacional frente al

---

<sup>140</sup> El caso más claro de esto lo presenta Spinoza en TP 6/32.

<sup>141</sup> Cfr. TP 8/9.

<sup>142</sup> Cfr. TP 8/12.

<sup>143</sup> Cfr. TP 8/14.

no-nacional?), sino también su capacidad de conservación. Así, el peregrino llega a un lugar en busca un mejor escenario para sus asuntos<sup>144</sup>, empero tiene la posibilidad de integrarse (de momento empleo este término, mas pronto veremos que antes que integración debe hablarse de asimilación), de manera tal que la única cosa que los diferencie de los nacionales sea la posibilidad de estos de optar por puestos honoríficos.

Parece tratarse de una versión política del barco de Teseo<sup>145</sup>. Según esta metáfora clásica, un barco –el barco de Teseo– ve estropeado uno de sus tablones, por lo que es necesario reemplazarlo, y se le reemplaza por una pieza de aluminio<sup>146</sup>. Este cambio, sin duda, no afecta al barco en sí: el barco sigue siendo el mismo. Si volviese a ser necesario reemplazar otro tablón dañado, por otro de aluminio, podría hacérselo sin menoscabo del barco. Y así por el estilo, podría llegar a reemplazarse cada uno de los tablones que componen al barco, de manera tal que ni uno solo de los tablones que tenía el barco al zarpar, los conserve al atracar. Más aun, el barco ahora está compuesto completamente por aluminio. ¿Se trata, al atracar, del mismo barco zarpo? La situación política no es distinta: ¿cómo garantizar que, con la constante introducción de personas extranjeras, se conserve aun la misma nación? Spinoza plantea la cuestión como sigue:

*Sed interim multitudo ex peregrinorum confluentia augetur, qui paulatim illius gentis mores induunt, donec demum nulla alia diversitate dignoscuntur, quam hoc solo, quod adipiscendorum honorum iure careant; et dum horum numerus quotidie crescit, civium contra multis de causis minuitur* (TP 8/12)

[Mientras tanto, sin embargo, la multitud aumenta por la afluencia de migrantes, quienes paulatinamente asumen las costumbres de las personas, hasta que ninguna otra cosa permite distinguirlos de los nativos sino solo que carecen de derecho para acceder a puestos de honor. Y mientras el número de personas migrantes crece diariamente, el de ciudadanos disminuye por muchas causas.]

La situación descrita supondría la destrucción del Estado. Pero no por invasión, sino por modificación de su estructura. La ley del *conatus* impone que cada cosa se esfuerce por perseverar en su ser: «la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre» (Borges, 1984; p. 808). De idéntica manera, un Estado democrático (que es sobre lo que está discurriendo Spinoza en el contexto del pasaje transcrito) quiere seguir siendo tal. La modificación de este supone su des-

<sup>144</sup> Cfr. TP 8/12.

<sup>145</sup> Para un análisis de esta afamada paradoja de la identidad, véase: Chisholm (1979), p. 89 y ss.

<sup>146</sup> Digo «una pieza de aluminio», con Chisholm, para ilustrar más claramente la diferencia entre la pieza de origen y la resultante.

trucción. Por ello, como señalamos en el capítulo precedente, la relevancia de la institución de una nación: la nación produce unificación y, con ello, conservación del Estado.

Ahora bien, es importante destacar que aun cuando el Estado se modifique y venga, con ello, su destrucción, no hay razones para sostener que la nación también ha sido destruida. Permanecerá en tanto quede de ella rastro o recuerdo<sup>147</sup>, según dice Spinoza. Así lo expone, aunque en dirección inversa, en *TTP* 3, considerando el caso de los judíos en la península ibérica:

*Cum Rex Hispania olim Judaeos coegit Regni Religionem admittere, vel in exilium ire, perplurimi Judaei pontificiorum Religionem admiserunt; sed quia iis, qui religionem admiserunt, omnia Hispanorum naturalium privilegia concessa sunt, iique omnibus honoribus digni existimati sunt, statim ita se Hispanis immiscuerunt, ut paucis post tempore nullae eorum reliquiae manerint, neque ulla memoria* (*TTP* 3/12, G. III, 56/26-32).

[Cuando, algún tiempo atrás, el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino o irse en exilio, muchísimos de los judíos admitieron la religión de los pontífices. Como a aquellos que admitieron la religión les fueron concedidos todos los privilegios naturales de los españoles, y fueron estimados dignos de todos los honores, rápidamente se mezclaron con los españoles, de manera tal que poco tiempo después no quedaba de ellos ni resto ni recuerdo]

En este contexto, es posible apreciar una diferencia determinante frente al barco de Teseo: los judíos en España no fueron agregados, fueron *asimilados*. Es decir, se desprendieron, por así decirlo, de su nacionalidad. Debieron dejar de lado la forma en que comprendían y explicaban la realidad para dar paso a una serie de comprensiones y explicaciones ajenas a las suyas. Es como si las piezas de aluminio del barco de Teseo devinieran, de un momento a otro, tableros. Parece, entonces, que en caso de disputa entre nacionalidades se impondría la oficial del Estado. Esto a razón de los mecanismos de consolidación e instrumentalización de la nacionalidad, planteados en capítulo que precede.

Además de lo anterior, debe considerarse que la posición básica de la persona extranjera, tal y como quedó dicho más arriba, le imposibilita llevar a cabo una modificación real de la narrativa nacional. En efecto, ni puede establecer formas de vida, ni puede tener control al-

<sup>147</sup> No debe darse a estas palabras, sin embargo, una interpretación idealista. Este pasaje no pretende sostener, como quedará evidenciado más adelante, que baste el solo recuerdo de una nación para conservar su existencia. No ha de entenderse recuerdo como añoranza, que permita la conservación de la nación aun cuando todos sus miembros hayan sucumbido; apunta, más bien, a la permanencia de la interacción con la exterioridad (desde el punto de vista de la nación) que vengo trabajando desde el tercer acápite del capítulo anterior. El caso de la conservación de la nación judía a causa del odio que inspira a las demás naciones sería un modo de recuerdo de la nación en cuestión.

guno sobre las leyes o sobre el lenguaje<sup>148</sup>. El acceso a la interpretación de las leyes les está prohibido *ad portas*: nadie, sino los patricios, debe hacer las veces de jueces, y «¿qué otra cosa son los jueces sino intérpretes de las leyes?» (TP 8/37). La decisión de los genoveses de permitir a los plebeyos formar parte de los jueces es censurada por Spinoza, atribuyéndola al talante [*ingenium*] del pueblo<sup>149</sup>.

Así, pues, parece que no es posible una alteración de la nación por la integración de extranjeros. Sucedería, acaso, una asimilación de la nacionalidad de estos por parte de aquella. En caso contrario, habría una suerte de separación, como ha sucedido con los judíos no ya en España, sino en Portugal, quienes «*quamvis ad religionem conversi, ab omnibus separati vixerunt*» [«aun cuando se convirtieron a su religión, vivieron separados de todos»] (TTP 3/12, G. III 56/34-35). La separación parece, por lo tanto, característica inherente a la nación. Lo mismo sucede en el caso de los chinos, según cuenta Spinoza, quienes se valieron de su distintiva trenza en la cabeza para separarse de las demás naciones<sup>150</sup>. Lo mismo cabe decir al respecto de la circuncisión en los judíos.

La nación opera, entonces, en la medida en que se levanten elementos diferenciadores. La comunidad que se produce a lo interno de la nación está supeditada, en términos de la constitución de la nación, a la diferenciación que produce a lo externo. Sin elementos diferenciadores, la nación resulta inevitablemente asimilada.

Debe concluirse, por lo tanto, que la presencia del migrante supone una prueba a la estabilidad del Estado desde diversas perspectivas. Sin embargo, lo relativo a la conservación de la nación no es una de ellas. Las naciones se comportan, como un todo, de manera hermética, apenas porosas, que permiten el ingreso de elementos siempre y cuando venga aparejada la asimilación de dicho elemento antes que su aceptación, que la aceptación de sus diferencias. Nótese, de cualquier manera, que esta posibilidad de asimilación implica un supuesto extra: el supuesto de que la persona migrante puede modificar sus características identitarias, tal y como aconteció con los judíos en España. De esta manera, la nación podría verse diluida, tema que será tratado en el próximo acápite. Para tal propósito, será conveniente considerar a qué condiciones se enfrenta esa persona migrante al ingresar a una nación constituida. Esta serie de inte-

---

148 Rosales (2017) recuerda la importancia de la lengua en esta parte del pensamiento spinozista («quien no hable la lengua nacional, no debe participar de los asuntos públicos» [p. 45]). Cfr. TP 8/14.

149 Cfr. TP 8/37.

150 Cfr. TTP 3/12, G. III 57/5

racciones y el comportamiento de la persona migrante en este contexto en lo relativo a la adquisición de la nación pondrá de manifiesto el carácter soluble de la nación.

## **2. Determinando lo que puede un cuerpo. El extranjero en la tensión entre lo que se debe hacer y lo que se puede esperar**

La nación cuenta, pues, con poros. Se trata, sin embargo, de una suerte de filtro que a la vez que selecciona, uniforma, en tanto que identifica. ¿Cuáles son los medios de los que dispone el peregrino para solidificar su relación con la nación de destino? Insisto en que esta parte de la investigación tiene como premisa general que quien migra quiere formar parte de la nación, aun cuando, por supuesto, no es el único caso.

La situación a la que se expone quien migra es, necesariamente, una confrontación de talentos [*ingenia*]. En el capítulo anterior señalé cómo la narrativa que constituye nación debe estar construida en función del talante de la multitud que se busca unificar. En ello radica —decíamos— la principal relevancia de Moisés<sup>151</sup>.

En conformidad con esta teoría del *ingenium*, cada cual vive según su propio talante al tiempo que persigue (esto es lo más importante para nuestros intereses), que las demás personas adecúen su talante al propio<sup>152</sup>. El *ingenium* es el resultado de la constitución corporal (y por tanto afectiva) de queda quien, lo que explica la diversidad de *ingenia*, según Moreau (2009, p. 5). Así las cosas, el *ingenium* es entendido en Spinoza como una expresión de la propia naturaleza y de las múltiples naturalezas posibles, según su sentido quiditativo.

El talante, en este sentido, cuenta con tres características: (1) hace las veces de regla de la diversidad, (2) opera como principio del juicio en cada individuo (por lo establecido en E3-P31C y S), (3) funciona como regla de asimilación<sup>153</sup>. La primera característica refiere a la propensión de cada individuo a una opinión o complexión antes que a otra<sup>154</sup>; la segunda, por su parte, hace las veces de intermediaria entre la primera característica y la tercera, pues se vale de ambas para la elaboración del juicio. La tercera, por fin, opera a partir del intento de modificación de la realidad. Como cada quien construye una explicación del mundo a partir de su talante<sup>155</sup>, el hecho de que la realidad desmienta esa explicación exige un esfuerzo por modificar la

<sup>151</sup> El rol de Moisés puede ser entendido a la luz de lo establecido por Maquiavelo al respecto de la *virtú*.

<sup>152</sup> Cfr. E 3P31C y S

<sup>153</sup> Sigo, en esta nomenclatura, a Moreau, 2009, p. 6.

<sup>154</sup> Esto puede rastrearse a lo largo del *TTP*, sobre todo en el capítulo segundo.

<sup>155</sup> Cfr. E 3P39S.

realidad para adecuar esta a aquel (estrategia espontánea)<sup>156</sup>. De ahí el esfuerzo para que cada cual viva según los criterios propios. Se trata de un ejercicio que persigue legitimar la explicación de mundo que ha sido imaginada. El objetivo de la política, por lo tanto, no será otro que hacer de aquella estrategia espontánea de adecuación una estrategia premeditada, pero garantizando a cada cual un margen para juzgar según su propio talante. Este margen, claro está, no puede ser real, pues no es propio del Estado que cada cual viva según sus propias reglas. De ahí que el Estado deba conformar una serie de guías que permitan conducir a las personas cuando estas creen estar obedeciendo su propio talante.

Por ello es de considerable importancia que Spinoza incluya a las costumbres como elemento constituyente de la nación, ya que persiguen el condicionamiento de la forma de vida de las personas bajo la creencia de estar regidas por su propio talante. Las costumbres, al tiempo que contribuyen a la organización de la vida, se ajustan al talante del Estado. Permite que las personas actúen regidas, pero como si estuvieran actuando libremente. Son un medio para la congregación de los diversos *ingenia*.

El *ingenium*, además, aparece en el marco de las entidades políticas. Spinoza lo emplea para referirse tanto a las naciones<sup>157</sup> y a los Estados<sup>158</sup>, como al vulgo<sup>159</sup>. Los profetas, por ejemplo, no hacen más que hablar según el talante de la fuerza política a la que se dirigen<sup>160</sup>. Este talante colectivo será el que sirva de base para la construcción de una nación. Este talante determinará, por ejemplo, la forma de las instituciones que habrán de ordenar el Estado: «el Estado funciona tanto mejor si sus instituciones se adaptan al *ingenium* de la nación» (Moreau, 2010, p. 83)<sup>161</sup>. Sin embargo, este talante se manifiesta más allá que solo en las instituciones.

---

156 Cfr. Moreau, 2009; p. 8. Searle (2004, pp. 22-34) ejemplifica algo similar atendiendo a la siguiente distinción: cuando una persona enlista los productos contenidos en un carrito de supermercado, está adecuando su lista a la realidad; cuando, en cambio, deposita en el carrito los productos que lleva indicados en una lista, está adecuando la realidad a su lista. El caso aquí es análogo.

157 Cfr. TTP 17/26; TTP Praef.

158 Por ejemplo, el caso del Estado genovés, TP 8/37, que será tema de análisis más adelante.

159 TTP 5/18, G. III, 79/4-9; TTP 17/4, G. III, 203/18-20.

160 Aquí se integran ontología (relativo al *ingenium*) y epistemología, entendiendo que hablar según la capacidad del vulgo no es otra cosa que hablar a un talante determinado. Se agrega, además, la política, dados los beneficios políticos que con lo anterior se obtienen.

161 Nótese que, en efecto, no es lo mismo hablar de leyes de un Estado que hablar de sus instituciones. Las primeras son principalmente regulativas, las segundas, en cambio, no necesariamente. Existe, por supuesto, diferencias entre la ley que regula un comportamiento y la institución que, aunque fundada mediante una ley, vela por el cumplimiento de aquellas. La necesidad, por ejemplo, de que en la mayor parte de Latinoamérica sea necesario contar con un órgano estatal que desempeñe las funciones electorales, contrario a lo que sucede en la mayor parte de Europa, es algo que responde al peculiar talante latinoamericano.

Mejor aún: se manifiesta en instituciones que van más allá del marco legal: las instituciones religiosas, educativas, civiles, etcétera<sup>162</sup>.

Resulta, entonces, que la persona migrante habrá de adecuar su propio *ingenium* al de la nación, así como una adecuación de sus costumbres y de su percepción de lo que corresponde a las comodidades del cuerpo<sup>163</sup>. Esta adecuación no implica, sin embargo, una recepción por parte de la nación. El derecho a los puestos honoríficos y una verdadera adecuación-asimilación por parte de la nación es más probable a partir de la segunda generación. Esta circunstancia se explica en función la confrontación de narrativas de mundo: las personas migrantes debieron enfrentarse a un cambio significativo en la narrativa de mundo, mientras que los hijos de los migrantes nacen inmersos ya en esa narrativa a la que los padres debieron enfrentarse. Este cambio en la situación que enfrentan las personas hijas de migrantes respecto de sus padres permite apuntar a una suerte de disolución de la nación: se diluye de una generación a otra, según la efectividad de la instalación de la narrativa de la nación de destino.

Con ello han quedado establecidas las características más relevantes para esta investigación en cuanto al desarrollo interno de las naciones: se ha mostrado el carácter generalmente hermético de las naciones al lado de su posible solubilidad en el caso ejemplificado por la migración. Soy consciente de que no son las únicas alternativas, empero poco importan, para esta investigación, las otras alternativas, ya que no persigo aquí la consigna de caracterizar exhaustivamente las naciones, sino solo de mostrar la forma en que estas dos características pueden ser extraídas de la argumentación spinoziana. Los elementos que aquí se han planteado perfilarán el análisis del cuarto y último capítulo, de ahí la importancia de traerlas a colación.

---

162 Incluidas, por supuesto, aquellas que conllevan la organización del lenguaje, como en el caso de la nación griega; *cfr.* Moreau, 2010; pp. 86-88.

163 Recuérdese que, según Spinoza, todas las naciones son iguales en cuanto a la capacidad de su pueblo de llegar a la beatitud, pero difieren entre sí en función de lo relativo a las comodidades del cuerpo. Estas últimas son las que dependen del talante del pueblo.

*Capítulo IV: Todo cuanto existe, existe en la naturaleza. La nación como parte de la naturaleza*

La interpretación de un pasaje exige, por parte de quien pretende abordarlo, el establecimiento de una serie de fundamentos. En este caso, el pasaje al que es necesario aproximarse, *TTP* 17/26, parece plantear una contradicción al interno del sistema spinozista, pues a la tesis naturalista (la tesis que sostiene que todo cuanto existe forma parte de la naturaleza) contraponen la tesis de la no-naturalidad de las naciones (la tesis que sostiene que las naciones no son producidas por la naturaleza). Por ello ha sido conveniente establecer, primero, qué quiere decir Spinoza al hablar de naturaleza (capítulo 1), determinar el estatus ontológico de las entidades políticas a la luz de lo planteado por el filósofo moderno (capítulo 2), identificando las características que distinguen a las naciones (capítulo 3).

Se ha elaborado, así, un entramado ontológico-político sobre el cual debe colocarse el pasaje problemático. Para ello, se presentará una breve reconstrucción del naturalismo spinoziano. Esta reconstrucción será llevada a cabo partiendo de una suerte de definición deleuzeiana del naturalismo, a partir de la cual extraeré una serie de características que llamaré *indicadores del naturalismo*. Según este proceder, toda teoría filosófica que cumpla con esos indicadores, deberá ser considerada como naturalista. A continuación, paso a identificar, nada prolijamente, estos indicadores en el planteamiento spinoziano. El objetivo que persigo con este paso es enfatizar la problematicidad de la tesis de la no-naturalidad, resaltando el contraste entre ese naturalismo y el pasaje problemático, por lo que no es necesario presentar una reconstrucción exhaustiva<sup>164</sup>, mas no desaprovecho la oportunidad para referir, en cada indicador, bibliografía significativamente relevante para un eventual abordaje a profundidad.

Posteriormente, paso a considerar el pasaje problemático. Elaboro, para su consideración, cuatro posibles vías de ingreso al pasaje, o *perspectivas*. El objetivo no es otro que identificar las distintas formas de justificar la tesis de la no-naturalidad. Opero, entonces, con la siguiente hipótesis rectora: si Spinoza sostiene la tesis de la no-naturalidad, debe tener alguna razón que justifique esa adscripción, algo más que la ciega contradicción. Esta hipótesis se fundamenta sobre los principios hermenéuticos establecidos en la introducción como directrices para el abordaje del pensamiento spinoziano, a saber: principio de economía y principio de pertinencia.

---

<sup>164</sup> Para tal tipo de reconstrucción, véase Hoyos (2011).



Una vez abordadas y valoradas las perspectivas, paso a establecer qué significa que la naturaleza no produzca naciones. El planteamiento de tal significado supone, por fin, la búsqueda de las razones por las que Spinoza sostiene la tesis de la no-naturalidad.

### **1. «Aquel que es todas Sus estrellas». El naturalismo spinoziano**

El naturalismo representa la respuesta a un problema, el problema de lo existente. El naturalismo supone, tradicionalmente, que todo cuanto existe no consiste más que en la naturaleza y lo que en ella esté contenido<sup>165</sup>; la postura contraria sería el sobrenaturalismo, que sostiene la posibilidad de existencias allende la naturaleza. Eso sobrenatural se encuentra relacionado, usualmente, con una figura teológica, por lo que cosas como las ideas, la razón, el espíritu, etc., no representan necesariamente un sobrenaturalismo. En efecto, todas aquellas podrían no ser más que existencias naturales, aunque no materiales. El naturalismo, en conformidad con lo anterior, antes que materialista, se caracteriza por una oposición a las explicaciones teologizantes. Es, por lo tanto, desmitificante y desmistificante, en el sentido en que lo presentó Deleuze:

¿Cómo impedir la ilusión sino por la distinción rigurosa del verdadero infinito y la justa apreciación de los tiempos encajados unos en otros, con los pasos al límite que implican? Este es el sentido del naturalismo. Entonces, los fantasmas mismos devienen objetos de placer, comprendido en el efecto que producen y que al final aparece tal cual es: un efecto de velocidad y de ligereza, ligado a la interferencia exterior de objetos muy diversos, como un condensado de sucesiones y simultaneidades. El falso infinito es el principio de la desazón del alma. El objeto especulativo y el objeto práctico de la filosofía como naturalismo, la ciencia y el placer, coinciden en este punto. Se trata siempre de denunciar la ilusión, el falso infinito, el infinito de la religión y de todos los mitos teológico-erótico-oníricos en los cuales se expresa (1989, p. 278).

Desmitifica banalizando «los fantasmas» por medio de su comprensión; desmistifica negando la posibilidad de existencias sobrenaturales. A estas dos características del naturalismo se añade el recurso del que suele valerse: «tiene necesidad de un *principio de causalidad fuertemente estructurado* que explique la producción de lo diverso; pero lo explica como composiciones, combinaciones diversas y no totalizables entre elementos de la Naturaleza» (Deleuze, 1989; p. 269). Así,

---

<sup>165</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1994; p. 2507. Como aclaración terminológica, es importante advertir que Ferrater Mora emplea el término ‘realidad’ en lugar de ‘lo existente’ o ‘el conjunto de lo existente’. He introducido estos dos vocablos porque, para Spinoza, ‘realidad’ es lo mismo que ‘perfección’ (E2Def6) o que ‘ser’ (E1P9), lo que impide que me valga del vocablo ‘realidad’ sin producir ambigüedades o confusiones.

pues, tanto la desmitificación como la desmistificación son llevadas a cabo recurriendo, explicativamente, a un orden causal.

Así, pues, el naturalismo requiere de un triple movimiento para la explicación de lo existente. Habré de rastrear, en la filosofía de Spinoza, esos tres *indicadores de naturalismo*: (i) la negación de existentes sobrenaturales (desmistificación), (ii) la denuncia de las ilusiones (desmitificación) y (iii) el establecimiento de una inexpugnable conexión causal en el desenvolvimiento de lo existente.

## 2. La reintroducción de las naciones a la naturaleza

Para entrar al análisis del pasaje del *Tratado teológico-político* es necesario establecer antes el contexto en el cual aparece, por lo que habrá que repasar elementos de la política spinoziana, algunos de los cuales podrían contar ya con un aspecto de obviedad entre los estudios spinozistas<sup>166</sup>. El propósito de establecer este contexto es determinar las diversas vías explicativas por medio de las cuales puede ser abordado el pasaje que articula esta investigación, y, a partir de ahí, determinar cuál de esas posibles vías resulta más satisfactoria.

La negación de la naturalidad, en primer lugar, siendo una sentencia de contenido metafísico, es sobre una entidad política. Se trata de un contexto político<sup>167</sup>, pero no cualquier contexto político. La cuestión de las naciones apenas si aparece en el *Tratado político*<sup>168</sup>, mientras que en el *TTP* es recurrente<sup>169</sup>. Es necesario considerar, por lo tanto, en primer lugar, si es posible que la tesis de la no-naturalidad de las naciones esté en función de los principios teóricos con los que opera el *TTP* y que han sido abandonados para la elaboración del *TP*.

En tal sentido, lo que suele ser objeto de estudio es el abandono, por parte de Spinoza, del contractualismo al estilo hobbesiano<sup>170</sup>. Según esta tesis, Spinoza pasa de un evidente con-

<sup>166</sup> No me detendré, sin embargo, en los procesos de conformación del Estado. Al respecto existen múltiples propuestas, que, partiendo de distintos puntos de vista, cubren lo necesario, p. ej.: Jiménez (2012), Genovés (2004).

<sup>167</sup> En los textos que no tratan cuestiones políticas no hay mención alguna de la nación, excepto en *E3P36*, donde habla de «*classis vel natio*», y en *Ep. 76* (dos veces).

<sup>168</sup> Hay dos menciones de *natio*: *TP* 9/13 y *TP* 11/4.

<sup>169</sup> Indico únicamente el número de página según la edición establecida por Gebhardt: G. III 37, 38, 39 (tres veces), 40, 42, 44 (dos veces), 45 (tres veces), 46 (dos veces), 47 (tres veces), 48 (dos veces), 49 (cuatro veces), 50, 51 (cinco veces), 53 (cinco veces), 54 (tres veces), 55 (tres veces), 56 (seis veces), 57 (cuatro veces), 70 (dos veces), 72 (dos veces), 74, 77 (dos veces), 80 (dos veces), 93, 102, 106 (dos veces), 119, 126, 128, 145, 154, 166, 205, 214, 215 (dos veces), 216, 217 (cuatro veces), 233, 246 (dos veces).

<sup>170</sup> La tesis ha sido planteada y defendida insistentemente por Matheron: (1988) y (1990), pero también puede vérsela, p. ej., en Del Lucchese (2009, pp. 138 y ss.).

tractualismo en el *TTP*, según el cual es necesario que los miembros acuerden firmemente dirigir las cosas «según solo el dictamen de la razón» (16/5, G. III, 191/26-30) para así interrumpir las atrocidades del estado de naturaleza<sup>171</sup>, mientras que el *TP* presenta la producción del Estado se da sin necesidad de acuerdo alguno, sino solo movidos por los procesos propios del estado natural. El Estado civil, en el caso del *TP*, evidencia una continuidad con el estado natural, mientras que en el *TTP*, representa la renuncia a tal estado. Habría que decir, entonces, que la no-naturalidad de las naciones se debe a los fundamentos del contractualismo que aparecen en el primer *Tratado*. A esta vía interpretativa que será abordada más adelante, la llamaré la *perspectiva contractualista*.

En segundo lugar, es de consideración el hecho de que Spinoza emplee explicaciones afectivas en este contexto para justificar la permanencia y el éxito del Estado hebreo por un periodo. Según el autor, los fundamentos del Estado hebreo son los causantes de tal circunstancia<sup>172</sup>. ¿Pero a qué se refiere Spinoza al hablar de «los fundamentos del Estado hebreo»? Podría sostenerse que se refiere a los fundamentos del Estado que han sido establecidos por él mismo en *TTP* 16, empero estos fundamentos —dice Spinoza— son los del Estado democrático<sup>173</sup>. Justifica el haber explicado los fundamentos del Estado democrático porque considera que es el más natural, pero esto no significa que los fundamentos políticos sean los mismos en todos los Estados.

Así, pues ¿por qué Spinoza no se refiere a los fundamentos de los otros Estados, pero sí a los del Estado de los hebreos? Habría de admitirse que se trata de enfatizar alguna peculiaridad de este Estado respecto de los demás. Debe tenerse presente que la negación de la naturalidad se lleva a cabo cuando está hablando del pueblo hebreo, peculiaridad que no debe ser tomada a la ligera. Nótese que aquí la cuestión no se limita a la presencia o ausencia de religión en el Estado. Lo que en efecto diferencia al Estado de los hebreos es que se trata del único gobierno, a los ojos de Spinoza, verdaderamente teocrático: «*Imperium ergo Hebraeorum Deus solus tenuit, quodque adeo solum ex vi pacti Regnum Dei jure vocabatur*» [«Los hebreos, por lo tanto, tenían solo el imperio de Dios, de tal manera que, en virtud del pacto, solo este podía llamarse, con derecho, Reino de Dios»] (*TTP* 17/8, G. III, 206/5-6). Es un planteamiento complementario

171 «(...) l'Etat, dans cet ouvrage [*TTP*], semble bien naître d'une décision collective, délibérée et concertée, que rompait, comme chez Hobbes, avec la dynamique de l'état de nature pour créer de toutes pièces un rapport de forces nouveau» (Matheron, 1990; p. 258).

172 Cfr. *TTP* 17/23 G. III, 214/18-22.

173 «*Atque his imperii democratici fundamenta satis clare ostendisse puto*» [«Y con esto considero haber expuesto claramente los fundamentos del Estado democrático»] (*TTP* 16/11; G. III, 195/14-15).

con el llevado a cabo en *TTP* 3, donde demostraba Spinoza que, en muchísimos aspectos, nada diferenciaba a esta nación de las otras; en *TTP* 17, sin embargo, parece añadir el autor: mas sí la diferencia claramente su forma de organización.

La dinámica amigo/enemigo la desplaza Spinoza ahora al registro divino: «*imperii hostes, hostes Dei [erant]*» [«los enemigos del Estado eran enemigos de Dios»] (*TTP* 17/8; G. III 206/7-8). Ya había aclarado Spinoza que todas las leyes, de todos los Estados, son, de alguna manera, dictadas por Dios (*TTP* 3/3 G. III 46/4-16). Lo que diferencia al Estado hebreo es que su constitución misma implica que derecho y religión sean una y la misma cosa. Las enseñanzas bíblicas no apuntaban, en este Estado, al mejoramiento moral (*TTP* 7/1-2; G. III 97-100), sino a la conservación del Estado.

En este orden de cosas nos es posible desarrollar dos análisis distintos. Por un lado, puede cuestionarse si los fundamentos del Estado hebreo guardan alguna relación con los elementos constitutivos de la nación (costumbres, lengua, leyes), y de ser así, determinar en qué consiste dicha relación. Por el otro lado, es posible analizar esa idea del Estado más natural. Colocar, por lo tanto, en extremos opuestos al estado democrático, por un lado, y a las naciones, por el otro, y determinar, como por contraposición o por vía apofántica, las razones que justifican dicha negación. A la primera de estas posibles interpretaciones la llamaré *perspectiva fundacionista*, mientras que a la segunda me referiré como la *perspectiva negativa*.

Antes de pasar al desarrollo, análisis y valoración de estas perspectivas, conviene advertir algunos aspectos relevantes en el pasaje que habrá de ocupar la atención en lo que sigue. El pasaje es el siguiente:

*At forsan hic aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est; nam cur haec natio reliquis contumacior fuit? an natura? haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum & morum receptorum, & ex his duobus, legibus scilicet & moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditiones & denique singularia praejudicia* (*TTP* 17/26; G. III 217/17-24)

[Mas aquí alguien quizá dirá que esto tuvo lugar por la contumacia de su gente, pero en realidad esta respuesta es pueril. ¿Por qué razón, pues, esta nación fue más contumaz que las otras? ¿Por naturaleza? Esta, ciertamente, no crea naciones, sino individuos, quienes no se distinguen en naciones sino por la diversidad de las lenguas, de las leyes y de las costumbres recibidas; y por estas dos, las leyes y las costumbres, se da que cualquier nación tenga un ingenio singular, unas condiciones singulares y, en fin, unos prejuicios singulares]

Nótese que, de hecho, se trata de dos menciones distintas de *natura*, una explícita y la otra tácita, vehiculada por el pronombre *haec*. La primera mención aparece en el contexto de una pregunta («¿son más contumaces por naturaleza?»), mientras que la segunda aparece como respuesta a esa pregunta («la naturaleza no produce naciones»). Esto podría hacernos pensar que en ambos empleos propone el mismo sentido, pero no necesariamente. Nótese, asimismo, que Spinoza habla de individuos que forman las naciones. Hay una referencia, entonces, a la idea de composición. La naturalidad parece perderse por (y *en*) la composición, toda vez que el individuo es un producto natural. Nótese, por fin, que cuando habla de las peculiaridades de cada nación excluye al lenguaje como conformador de prejuicios, achacando la responsabilidad a las costumbres y las leyes. Todos estos elementos deberán ser considerados en la interpretación que se elabore, y en la valoración de las posibles vías por las que se puede abordar el pasaje.

(i) *Perspectiva contractualista*. Según lo dicho más arriba, una posibilidad es que la no-naturalidad de las naciones sea sostenida por Spinoza en razón de los principios que se veía obligado a sostener por su apego al contractualismo. En este sentido, el interés está puesto principalmente sobre *TTP* 16. El punto de partida que toma Spinoza es, como bien se sabe, el derecho o institución de la naturaleza (*ius et institutum naturae*), que define como las «*regulas naturae uniuscujusque individui*» [«reglas de la naturaleza según cada individuo»] (*TTP* 16/2 G. III, 189/12-13). Es este derecho el que rige a cada individuo, y en la regulación del mismo es que debe ser instituido un acuerdo para que las personas se rijan en conjunto. Por medio de este pacto se logra que las personas subscriptoras actúen con vistas a la utilidad común, regulando, así, sus pasiones.

Esta explicación es, según Matheron (1990), la que desaparece en el *TP*. Lo que varía de una explicación a otra –supuesto el hecho de que haya tal variación– es lo relativo a la función y la elaboración del contrato, por lo que es en este aspecto en el que debe ser centrada la atención.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Debe advertirse, sin embargo, una dificultad metodológica para este estudio. El texto más importante sobre la relación entre Hobbes y Spinoza con el que contamos es *Ep.* 50, donde Spinoza explica sus diferencias al respecto del planteamiento político hobbesiano. Sin embargo, esta carta es de 1674, y el *TTP* fue publicado en 1670. La carta que se estila anteponer al texto del *TP*, por su parte, se la suele fechar en 1676, y nos informa, si confiamos en la palabra de Spinoza, de un texto del *Tratado político* bastante avanzado, por lo que no es difícil pensar que para cuando Spinoza redacta *Ep.* 50 ya su relación teórica con Hobbes es más distante, y se encuentra ahora más afecto a la teoría que sostendrá en *TP*. Más aun, el inicio mismo de *Ep.* 50 parece abogar en este sentido, cuando sostiene que él conserva siempre el derecho natural (*cfr.* Matheron, 1990; p. 258). En este sentido, *Ep.* 50, aun cuando sigue siendo una referencia importante, debe ser abordada con sospecha. El análisis que ofrecemos, por lo contrario, deberá basarse principalmente en lo dicho en *TTP* 16, toda vez que ahí su relación con Hobbes *opera*,

Ahora bien, parece innegable que por medio de cualquier pacto, el pactante busca algún beneficio propio. En el caso del pacto propuesto por Spinoza tal beneficio no es otro que la seguridad, aun cuando el pacto es *sostenido* por el miedo y la esperanza. Este contrato regula el comportamiento de las personas, ejerce un control de sus pasiones en función de la utilidad común; impone, pues, una nueva naturaleza a la naturaleza humana. Para que tenga eficacia, los individuos que adhieren al pacto se comprometen a «dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (...) y frenar el apetito en tanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio» (TTP 16/5, G. III 192/28-34). De esta manera enuncia Spinoza el pacto, el cual funda sobre dos *leyes* de la naturaleza humana: la ley del *conatus* (TTP 16/2, G. III 189/22-30) y la ley del mal menor<sup>175</sup> (TTP 16/6, G. III 192/4-10 E4P64); la primera sostiene que toda cosa se esfuerza, según sus posibilidades, por perseverar en su ser<sup>176</sup>, mientras que la segunda, que toda renuncia a algo se hace movidos ya por la esperanza de un bien mayor, ya por el miedo a un mal mayor.

Así las cosas, la no-naturalidad podría predicarse de las naciones porque (i.1) procuran imponer la racionalidad sobre las pasiones de los individuos que la conforman (tal y como lo evidencia el pasaje citado anteriormente) o porque (i.2) implican que el ser humano desoiga, cuando menos, una de las leyes que he referido (principalmente, podría sostenerse, la ley del mal menor).

No obstante, la primera hipótesis debe ser negada, toda vez que la racionalidad planteada por las entidades políticas<sup>177</sup> no es sino virtual. Las entidades políticas no introducen la racionalidad en los individuos, sino que ocupan el lugar que esta tendría para establecer *una norma común de vida*. Las leyes promulgadas por las entidades políticas no son, por lo tanto, una expresión de la racionalidad, sino la pretensión de emular sus efectos<sup>178</sup>. Además, el principal recurso con el que cuentan las entidades políticas para el apego de los individuos a las leyes es el con-

---

aun cuando Spinoza no hable de ella.

175 Esta, a diferencia de la primera, no ha sido nombrada como tal por Spinoza. El nombre que empleo aquí no es del todo satisfactorio, porque la ley no busca solo el menor mal, sino también el mayor bien. Empero la norma de no multiplicar de forma superflua las palabras me inclina a reducir su formulación como una tendencia al mal menor. En lo sucesivo entiéndase, de cualquier manera, ambas dimensiones.

176 Cfr. E3P6.

177 Spinoza habla de esta cuestión refiriéndose al *Imperium*, mas extendiendo aquí sus afirmaciones a la nación por mor del argumento.

178 Cfr. E4P37S2.

trol de los afectos<sup>179</sup>. Esto quiere decir que las entidades políticas no mutilan la naturaleza humana, sino que, al contrario, reconoce sus dos dimensiones (racionalidad y afectividad). Del hecho de que el ser humano sea un ser afectivo no debe seguirse, de ninguna manera, que la racionalidad no sea una de sus notas. Spinoza admite la posibilidad de que haya seres humanos que se ordenen por la sana razón, al igual que los hay que no pueden llegar a ello. La *Ética* misma no es sino una guía que pretende que más personas transiten hacia la sana razón. Contrario a lo que plantea la hipótesis, la vida misma en una entidad política es conveniente a quien se guía por la razón, en la medida en que establece formas de vida comunes a todas las personas<sup>180</sup>. En este sentido, las entidades políticas antes que mutilar la naturaleza humana, pretenden abarcar todos los posibles registros de la misma.

Siendo tal el asunto, las entidades políticas ni imponen racionalidad ni mutilan la humana naturaleza, por lo que tal hipótesis resulta insatisfactoria. Pero la segunda hipótesis tampoco resulta suficiente para lo que aquí perseguimos, que no es más que la justificación de la tesis de la no-naturalidad de las naciones. Esta segunda hipótesis sostendría que el ser humano se ve obligado a renunciar a su natural tendencia al mal menor, por lo que su naturaleza se vería, nuevamente, mutilada. Mas la vida, según una norma común, supone mayor beneficio para aquellas personas que procuran vivir según el mandato de la razón. En el momento mismo en el que el pacto (cualquiera que este sea) deje de ser mayormente beneficioso, la persona pactante podrá disolverlo y reivindicar para sí su derecho natural (*TTP* 16/6, G. III 192/5-30). La adhesión al pacto que uniforma los comportamientos supone, antes que negarla, la satisfacción de la ley del mal menor.

Si todo lo anterior es cierto, debe negarse, entonces, esta interpretación contractualista. Las razones por las cuales las naciones apenas aparecen en el *Tratado político* deben ser analizadas, y sobre todo debe determinarse si la tesis de la no-naturalidad de estas podría ser aun sostenida en el *TP* o si, tal y como sucede con la tesis contractualista, queda disuelta en el tránsito del *TTP* al *TP*. Pero cualquiera que sea el resultado que arroje dicho análisis y cualquiera que sea la relación entre estas dos tesis (supuesto el hecho de que la haya), no puede sostenerse que la no-naturalidad de las naciones se diga como necesaria consecuencia de la aceptación de la tesis contractualista.

---

<sup>179</sup> *Cfr.* Peña (2007).

<sup>180</sup> E4P73

(ii) *Perspectiva fundacionista*. Esta segunda interpretación posible toma como punto de partida la mención que hace Spinoza de los fundamentos del Estado hebreo, los cuales son —dice— los causantes de que el amor de los miembros del Estado fuera tan intenso que negaran, por todos los medios, la sumisión ante una persona extranjera, tanto como la idea de traicionar a la patria. Estos dos elementos (la negación de la extranjería y el esfuerzo por conservar lo propio) son, como vimos en el capítulo anterior, características propias de las naciones. La interpretación fundacionista sostendría, por lo tanto, que la no-naturalidad se dice en razón de sus fundamentos. Esta vía consistiría en sostener que la tesis de la no-naturalidad se da al hablar del Estado hebreo porque Spinoza está exponiendo detalladamente este Estado, y sería, por lo tanto, de este pueblo del que sostiene la tesis de la no-naturalidad.

Ahora bien, si se considera el *TTP* a la luz de los elementos constitutivos de la nación (costumbres, lengua y leyes) es posible sostener que, efectivamente, se trata de una exposición pormenorizada de los elementos constitutivos de la nación hebrea. En efecto, el desarrollo relativo a las ceremonias (*TTP* 5) y la revisión de la organización teocrática (*TTP* 17) parecen apuntar en esa dirección. La cuestión de la lengua puede quedar suspendida de momento, toda vez que son las costumbres y las leyes las causantes de que cada pueblo tenga sus propios prejuicios, según afirma Spinoza (*TTP* 17/26, G. III 217/22-25). Pero aun cuando esto fuera cierto, parece que la descripción de tales peculiaridades no sería suficiente para justificar que en ello radique la justificación de la tesis de la no-naturalidad. Ciertamente, la nación hebrea tuvo sus particularidades (al igual que los genoveses, según vimos en el capítulo 3, y posiblemente también las demás naciones), pero no puede dejarse de lado los fundamentos que todos los Estados comparten.

Nótese que, según esta perspectiva, habría que aceptar que existen, por un lado, fundamentos de los Estados que son compartidos por todos los Estados, además de, por el otro lado, fundamentos de los Estados que son propios de este o de aquel Estado. Es el correlato político de lo establecido en *E3P57*. Esta diferencia constitutiva entre Estados puede ser rastreada desde el momento de la fundación del Estado, pues ya había establecido Spinoza que “para formar y conservar la sociedad, se requiere de un ingenio [*ingenium*] y una vigilancia no mediocre” (*TTP* 3/5 G. III 47/10). Sobre la noción de *ingenium* me he detenido ya en el capítulo anterior, señalando que se lo puede entender en dos registros: el individual y el colectivo, articulándose de forma tal que quien organice el *ingenium* colectivo deberá velar por producir la



idea, en las personas, de que están actuando en conformidad con su propio *ingenium* individual. La particularidad de cada Estado vendría dada, entonces, por la construcción particular de la narrativa que amalgama los *ingenia* particulares, lo que es lo mismo que decir que cada Estado cuenta con una nación distinta. Lo común entre los Estados, en cambio, serían los procesos de conformación de los mismos, tanto como sus formas de organización; esto es: lo que expone Spinoza en *TP* al hablar de las formas de ordenar y administrar las diversas formas de organización política.

Ciertamente, *TTP* 17 revisa la ordenación política del Estado hebreo, el cual es el único que propiamente puede ser llamado teocrático, empero Spinoza recurre a este hecho con el fin de negar la necesidad de que se transfiera todo el derecho a la suprema potestad. Este último movimiento se debe al *ingenium* particular de los hebreos. En este caso, parece que Spinoza pretende separarse del monopolio del poder expuesto por Hobbes, a la vez que insistir en las ventajas de la democracia como forma de organización política.

Particularmente problemática para esta vía debe ser la conclusión a la que llega Spinoza: solo por las leyes y por las costumbres se da que cada nación tenga su propio *ingenium*, y es el caso de que las leyes y las costumbres de la nación hebrea fueron impuestas por Dios, por lo que este tal *ingenium* habrá sido impuesto a la nación por parte de Dios, empero no de buena fe, sino a raíz de su descontento con el pueblo: «no parece, por tanto, que podamos decir otra cosa, sino que los hebreos tuvieron a su Dios airado» (*TTP* 17/26 G. III 217/28-29)<sup>181</sup>.

Así las cosas, esta vía de acceso contaría principalmente con los siguientes problemas: (a) sostener que la tesis de la no-naturalidad se dice solo de la nación hebrea, lo cual parece ser contrario a lo que dice el texto; (b) la conflictiva tesis de que existen dos tipos de fundamentos del Estado, unos compartidos por todos los Estados y otros propios de un Estado determinado; (c) la titánica empresa de explicar por qué Dios se aireó de manera tal que tomó una suerte de venganza contra el pueblo hebreo y solo contra él<sup>182</sup>; (d) la tarea de conciliar los distintos “tipos de fundamentos de Estado” que se intercalan en el *TTP*.

---

<sup>181</sup> Poco más abajo insiste:

no veló Dios por la seguridad de los hebreos, sino por su castigo. Ni puedo sorprenderme bastante de que haya albergado tal ira en su ánimo celeste que hasta las mismas leyes, que siempre están destinadas al honor, la salvación y la seguridad de todo el pueblo, las dictara con ánimo de vengarse del pueblo y de castigarlo, hasta el punto que tales leyes no parecían leyes, es decir, salvación del pueblo, sino más bien penas y castigos (*TTP* 17/26, G. III, 218/7-12).

<sup>182</sup> Vale referir aquí a *TTP* 3/7, donde había sostenido que Dios no amó en la misma medida a los judíos y a las otras naciones (G. III 49/21-24).

(iii) *Perspectiva negativa*. Al tiempo que niega la naturalidad de las naciones, Spinoza sostiene que la democracia es la forma de ordenación política más natural posible<sup>183</sup>. Se trata, así, de una bipolaridad, la cual deberá ser tomada como la principal vía de acceso para construir una interpretación adecuada. Según esta perspectiva, la cuestión consistiría simplemente en determinar las razones que llevan a Spinoza a sostener lo segundo, y ver cuáles de esas razones no se dan en las naciones, lo cual constituiría, por sí mismo, una razón para sostener su no-naturalidad. Se trata de una suerte de instrumento para medir la naturalidad de las entidades políticas: mientras más cerca se esté de la democracia, más natural, mientras más cerca de las naciones, menos natural. La ausencia de las características de la primera en la segunda justificaría, por lo tanto, la sentencia de las naciones como no-naturales.

En conformidad con lo anterior, lo primero que debe hacerse es considerar por qué el autor moderno sostiene que la democracia es la forma de gobierno más natural<sup>184</sup>. Spinoza justifica en *TTP* 16/11 (G. III 195/14-21):

*Atque his imperii democratici fundamenta satis clare ostendisse puto; de quo prae omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur, & maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accere. Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius Societatis partem, cuius ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales.*

[De esta manera, creo haber demostrado claramente los fundamentos del Estado democrático, del cual he tratado, antes que de cualquier otro, porque se percibe máximamente natural, y el que máximamente se acerca a la libertad que la naturaleza concede a cada cual. Pues en este Estado nadie transfiere su derecho natural a otra persona, a tal punto que nada, en lo sucesivo, le sea consultado, sino que lo transfiere ala mayor de la sociedad toda, de la cual él es una parte. Por esta razón, todos siguen siendo, como antes en el estado natural, iguales.]

---

<sup>183</sup> Es necesario advertir aquí que, aunque las habré de considerar como cosas análogas, ambas afirmaciones se refieren a cosas distintas. La tesis de la no-naturalidad se dice de una entidad política, mientras que la máxima naturalidad no se dice de una entidad política, sino de la forma de organizar una entidad política. En puridad, a la forma de ordenación más natural se le opone diametralmente la forma de ordenación menos natural, y no necesariamente la entidad política menos natural. No obstante, las naciones, como expresión de la no-naturalidad se oponen, de por sí y en la misma medida, a todo aquello que se encuentra en el conjunto de lo natural.

<sup>184</sup> Hong Ki-won (2015, p. 250-251) enfatiza que la pregunta por el mejor régimen obtendrá respuestas distintas según la época y las personas a las que se les cuestione. Actualmente la respuesta favorable a la democracia parece ser la norma, empero no por ello debe pensárselo de la misma manera en el contexto de Spinoza. En razón de lo anterior, elabora una construcción metódica de los pasos que da Spinoza en camino a la democracia como el mejor régimen, partiendo, además, de lo dicho en el *TTP*.

Nótese que aquí esta perspectiva se traslapa ligeramente con la primera perspectiva expuesta<sup>185</sup> cuando sostenía que la estructuración propia de las naciones suponía desatender a una de las leyes fundamentales de la naturaleza humana. En este caso, la mayor naturalidad de la democracia radica, precisamente, en que cada individuo sigue siendo, en el Estado civil, como era en el estado natural.

Ahora bien, no hay razones para suponer que una nación debe estar, necesariamente, vinculada a una forma de ordenación política determinada. La confrontación que Spinoza planea establecer con el Capítulo 17 se manifiesta muy claramente aquí: ofrece los fundamentos del Estado democrático que cuenta con la característica de que no se le entrega todo el derecho a una sola persona, para contraponerlo, posteriormente, al caso de los hebreos, cuyo derecho todo fue depositado de una forma parecida a esa que Spinoza censura. No puede perderse de vista el propósito spinoziano: «(...) *de utilitate libertatis in Republica agere constitueram*» [determinar las ventajas de la libertad en la República] (*TTP* 16/11, G. III 195/22-23).

Se trataría, en este sentido, de la presentación de la alternativa más conveniente, frente a la alternativa más problemática, que presentaría en el capítulo siguiente. En este sentido, la crítica del Capítulo 17 va en contra de la organización teocrática del Estado, no así en contra de las naciones. Más aún, recuérdese que la conservación del Estado depende más de la acción de los súbditos que de la forma organización misma<sup>186</sup>. Habíamos dicho, asimismo, que la conservación del Estado hebreo fue debida a un intenso amor a la patria, por lo que deberá de estar en la estructura afectiva, más que en el tipo de organización política, la razón para justificar la tesis de la no-naturalidad.

(iv) *Perspectiva afectiva*. Es posible que un Estado se conserve largamente si quienes gobiernan se aseguran de provocar en las personas súbditas, como sucedió con los hebreos, un amor singular (*amore adeo singularem*) que garantice el deseo, por parte de estas, de ser fieles al Estado. Pero también hemos visto que el odio opera en la conservación de las naciones, como en el caso expuesto por Spinoza en *TTP* 3/12 (G. III 56/20-25). Asimismo, ese amor que conserva el Estado produce un odio hacia lo que es distinto a ese Estado, hacia lo que es extranjero (*TTP*

---

<sup>185</sup> Las similitudes entre esta y la perspectiva contractualista pueden multiplicarse, toda vez que el elemento clave es, básicamente, el mismo: el derecho propio del ser humano en el estado natural.

<sup>186</sup> *TTP* 17/4: «*Quod imperii conservatio praecipue pendeat a subditorum fide, oerumque virtute & animi constantia in exequendis mandatis ratio, & experientia quam clarissime docent*» [Que la conservación del Estado depende particularmente de la fe de los súbditos, así como de su virtud y su constancia de ánimo en seguir aquello que se les manda, lo enseñan clarísimamente la razón y la experiencia] (G. III 203/12-14).

17/23 G. III 214/16-27). Así, se formaría un complejo afectivo que supone el amor a lo propio y el odio a lo extraño. El hecho de que las entidades políticas puedan producir un odio muy intenso (tanto más, de paso, cuanto más intenso sea el amor a lo propio) podría constituirse en la justificación de la tesis de la no-naturalidad.

La orden del odio al enemigo<sup>187</sup> (al extranjero) aparece constantemente, y necesariamente se dará de forma recíproca. Existe, por lo tanto, odio por parte de la nación propia hacia las otras naciones<sup>188</sup>, pero también odio por parte de las otras naciones hacia la propia<sup>189</sup>. Bien conocido es el infeliz desenlace que implica el odio recíproco para Spinoza<sup>190</sup>, tanto como la certeza de que el odio es necesariamente malo (E3P45), por lo que la conservación de las naciones quedará incondicionalmente vinculada con el alejamiento de la perfección de la naturaleza humana. Es evidente que no puede argumentarse a favor del amor para la conservación de las naciones, toda vez que el amor une y amalgama, en lugar de dividir y separar. Empero las naciones se caracterizan, como quedó establecido ya, por lo segundo, no así por lo primero.

Sin embargo, esta vía explicativa cae si no existe, en principio, una estructura afectiva más o menos natural que otra. Existen, claro está, muchas ventajas que se siguen de una estructura afectiva determinada<sup>191</sup>, pero ello no implica que esa, y no otra, sea más natural<sup>192</sup>. Lo natural en el ser humano es, únicamente, estar sometido a una estructura afectiva, no así una u otra estructura determinada. No puede perderse de vista, de cualquier manera, que el ser humano es, por naturaleza, siempre enemigo de los otros seres humanos (E3P32S), además del hecho de que el recorrido hacia la *beatitudo* no implica la supresión o eliminación de afecto alguno (inclusive del odio), por lo que tales afectos seguirán operando necesariamente.

En este sentido, tanto el amor peculiar hacia la nación propia como el odio hacia el enemigo son (desgraciadamente) afectos que operarán en tanto no se alcance un estadio de preponderancia de los sabios frente a los ignoros, estadio en el que sea innecesario recurrir a la conformación de Estado alguno. Si tal es el asunto, no puede justificarse la no-naturalidad de las naciones por las pasiones que mueve. Toda nación implicará una constante pugna entre amor y odio. Aun cuando la nación represente una institución estatal, los afectos que despierte

187 Sobre el lugar del enemigo en Spinoza, y su relación con el enemigo hobbesiano: Tatián (2009).

188 Cfr. TTP 12/12, G. III 166; 17/21, G. III 214; 19/12, G. III 233.

189 Cfr. TTP 3/12, G. III 56/25.

190 «*Odium reciproco odio augetur, et amore contra deleri potest*» [el odio aumenta por el odio recíproco, y el amor, por el contrario, puede eliminarlo] (E3P43).

191 Cfr. E5P42S.

192 Cfr. TTP 16/1, G. III 189/30 - 190/2.

dependerán tanto de ella como del individuo con el que interactúa. Esto supone, como se planteó anteriormente, un doble registro al hablar de la nación: por un lado, los mecanismos de conservación de la nación, que es lo que hemos llamado nación como institución; pero, por el otro lado, está el registro en el que se encuentra lo que podría llamarse nación como vivencia. Se trata de la efectividad que la nación como institución tiene para cohesionar a las personas. Siendo así, la variedad de estructuras afectivas que puede desencadenar la nación como institución es de tal amplitud que impide que se atribuya a ello la no-naturalidad de las naciones<sup>193</sup>.

Llegados a este punto habría que renunciar a la empresa. En vano fatigamos el texto procurando la mejor vía de acceso para la interpretación del pasaje. Imperan, en este pasaje, las inconsistencias respecto del resto del planteamiento filosófico de Spinoza, de donde parece seguirse la imposibilidad de justificar la aparición de la tesis de la no-naturalidad de las naciones. Y tal sería el caso si no fuera posible abordar el texto con presupuestos diferentes, y no pretender extraer su explicación del pasaje mismo, sino de su naturaleza: «la persecución, entonces, da origen a una peculiar técnica de escritura y, con ello, a un peculiar tipo de literatura, en la cual la verdad acerca de todas las cosas fundamentales se presenta exclusivamente entre líneas» (Strauss, 2009; p. 33). Ante este tipo de lectura recomendado por Strauss deberemos doblegarnos, con el fin de atender a lo que el autor moderno ha deslizado entre sus palabras.

Lo primero sobre lo que hay que caer en cuenta es el hecho de que la tesis de la no-naturalidad no niega la naturalidad de las naciones en el sentido teológico de la expresión<sup>194</sup>. En efecto, cuando Spinoza pregunta «*nam cur haec natio reliquis contumacior fuit? an natura?*» ese «*an natura?*» [¿por qué esa nación fue más contumaz que las otras? ¿Por naturaleza?], está cuestionando en sentido quiditativo. La cuestión es: ¿esa nación fue naturalmente más contumaz que las otras? Lo mismo con otras palabras: ¿pertenece a la naturaleza de esa nación el ser más contumaz? Pero nótese que esa formulación de la pregunta presenta un paralelismo absoluto con las formulaciones que analizábamos en el primer capítulo de esta investigación. Spinoza no está preguntando si la naturaleza, en el sentido teológico, produce naciones; pregunta si las características particulares de cada nación es algo que pertenece a su naturaleza, de forma tal que le

193 Recuérdese lo dicho en la nota 129, en la exponíamos el caso de Yolanda Oreamuno, evidente ejemplo de la ineffectividad de la nación institucional que derivó en la renuncia, inclusive documental, de la nacionalidad costarricense.

194 Para el planteamiento que sigue, el cual tendrá como referente los diversos sentidos de ‘naturaleza’ en el planteamiento ontológico de Spinoza, téngase presente *supra*, pp. 20-25 y pp. 83-86.

sea imposible renunciar a ellas. Nótese que responder afirmativamente implica sostener una suerte de invariabilidad de cada nación. Si a la naturaleza de esa nación pertenece el ser más contumaz que las otras, imposible es representársela de otra manera. Empero, si a la naturaleza de esa nación corresponde *algo*, no hay razón, entonces, para pensar que a la naturaleza de cada una de las demás naciones no.

De ahí, pues, que la respuesta de Spinoza advierta que las peculiaridades de cada nación dependen de las costumbres y las leyes<sup>195</sup>, pues son estas las que determinan un talante singular para cada una (*natio singulare ingenium*<sup>196</sup>). Lo anterior quiere decir que la pregunta, y parte de la respuesta, está en función del *ingenium*<sup>197</sup>. En este pasaje de *TTP* 17, entonces, se da una identificación entre el sentido quiditativo de naturaleza y la noción de *ingenium*. Sin embargo, parece que las palabras inmediatamente posteriores a la formulación de la pregunta (*haec sane nationes non creat, sed individua* [esta -la naturaleza- no crea, ciertamente, naciones, sino individuos]) contradicen lo anterior, ya que la referencia a la creación está usualmente relacionada con el sentido teológico de ‘naturaleza’, antes que con su sentido quiditativo. En efecto, el rol productivo está delegado al *Deus sive natura*<sup>198</sup>. Empero la referencia a los individuos permitiría clarificar la cuestión, toda vez que el uso de ‘individuo’, como fue señalado anteriormente<sup>199</sup>, está directamente relacionado con una idea de composición. Los seres humanos, como se advirtió entonces, entran en composición y producen individuos. Mas no debe identificarse el *ingenium* de la nación con el *ingenium* de los individuos. Es necesario, antes bien, que se lleve a cabo una construcción de ese *ingenium* nacional a partir de los diversos *ingenia* singulares, con el solo propósito de que cada persona siga las normas estatales actuando *como si* siguiera su propio *ingenium*<sup>200</sup>.

Claro está, el Estado puede valerse del miedo para garantizar que las personas actúen en conformidad con lo deseado, pero esa no es la única vía (ni tampoco la mejor). Es posible que las personas actúen de la misma manera apelando a recursos distintos, y es ahí donde opera la nación. Toda nación pretende articular las costumbres y las leyes (es decir, el fundamento

195 Cfr. *TTP* 17/26, G. III 217/22-24. Permítaseme insistir, además, en el caso de los genoveses considerado anteriormente.

196 *TTP* 17/26, G. III 217/23.

197 Sobre la noción de *ingenium*, además de los apuntes echos en el capítulo 3, véase: Pac, A. (2013), Ramos-Alarcón, L. (2008), Moreau, P-F. (1994), II, 3 (pp. 379-466).

198 *E1P15*, por ejemplo. Véase, además, el primer apartado de este capítulo, la sección i (dedicada a la identificación del primer indicador de naturalismo en Spinoza).

199 Cfr. *supra*, cap. 3.

200 Recuérdese las líneas generales del argumento esgrimido por Étienne de la Boétie (2008).

mismo de las formas de vida) a través del lenguaje con el fin de que actúen de la manera deseada sin necesidad de la intervención del miedo. En búsqueda de esta construcción elaboran instancias identitarias (narraciones, costumbres, etcétera) que garantizan la conservación de la nación. La nación sería, en este sentido, la institución del comportamiento de las personas sin recurrir al miedo, sino apelando a mecanismos distintos, tal y como ha sido mostrado en muchos capítulos del *TTP*<sup>201</sup>.

No es más que una recuperación del elemento que da pie a la perspectiva fundacionista considerada previamente. Al tratar sobre esta perspectiva se nos aparecía como un problema el hecho de que Spinoza atribuyera esas costumbres y esas leyes del pueblo hebreo a Dios, quien las impuso al pueblo a causa del su descontento hacia aquel. Sin embargo, la inclusión del argumento de Strauss al escenario disipa el problema, ya que Spinoza había sostenido también que Dios daba sus leyes no solo a ese pueblo, sino a todos los pueblos existentes. Al decir en *TTP* 17 que Dios dio esas leyes al pueblo hebreo no hace más que hablar *ad captum vulgi*, en conformidad con Strauss, pues su objetivo primordial es desmeritar el gobierno teocrático que en ese pueblo se instauró, en contraste –insisto– con el gobierno democrático fundamentado en *TTP* 16<sup>202</sup>. Así, pues, deja de ser un problema esa referencia a Dios en Cap. 17, pues la norma dicta, de entre dos proposiciones en conflicto, atribuir a Spinoza la más heterodoxa, y entender su contraria como una forma de adaptarse al vulgo (Strauss, 2009; pp. 218-225)<sup>203</sup>.

Ahora bien, si todo lo anterior es correcto, entonces el *ingenium* del Estado no está determinado *ad aeternum*, sino que variará en función de los diversos *ingenia* de sus miembros. Corresponderá a las supremas potestades el constante refinamiento de esa autorpercepción identitaria que amalgama a sus miembros. Está de más decir que esto no es sino lo que históricamente parece suceder<sup>204</sup>.

Empero no solo la perspectiva fundacionista recobra interés en esta interpretación, sino que también lo hacen la perspectiva negativa y la perspectiva afectiva: junto con la crítica a la forma de ordenación teocrática, viene también la crítica a sus consecuencias, por supuesto;

---

201 Por ejemplo capítulos 3, 4, 5, 7, 12, 13 (podría incluirse 17).

202 Cfr. *TTP* 4.

203 Cfr. lo que a este respecto quedó establecido en el primer capítulo, *supra*, pp. 15-19.

204 Por poner un ejemplo local, considérese el reciente esfuerzo del gobierno costarricense por restaurar la figura de Juan Mora Porras. Este esfuerzo puede ser entendido como parte de ese refinamiento. Ante una debilitada identificación con la tradicional figura de Juan Santamaría, necesario es recurrir a otra figura que permita la construcción de narrativas nuevas, distintas a las narrativas que permitió Santamaría, y que ahora parecen no ser interpelantes para la ciudadanía costarricense.

en particular, la crítica a ese amor singular que despertaban los fundamentos del pueblo hebreo. De ahí que Spinoza reivindique el *Nuevo Testamento* frente al *Antiguo Testamento*, en conformidad con los planteamientos de Strauss (2009, p. 216), en razón de la diversidad de las circunstancias políticas de cada pueblo: «la diferencia entre los mandamientos “odia a tu enemigo” (es decir, al extranjero) [mandamiento del *Antiguo Testamento*] y “ama a tu enemigo” [mandamiento del *Nuevo Testamento*] se debe exclusivamente al cambio de las circunstancias políticas del pueblo judío» (Strauss, 2009; p. 216). Esta variación refleja dos cosas: por un lado, el ya mencionado refinamiento de las narrativas identitarias; por el otro lado, una referencia a la efectiva supresión del odio imperante en las construcciones nacionales. Se completa la proposición 43 aludida anteriormente («*Odium reciproco odio augetur, & amore contra deliri potest*» [el odio aumenta por el odio recíproco, y el amor, por el contrario, puede eliminarlo]).

Así las cosas, que la naturaleza no produzca naciones no significa más que negar, convenientemente, la idea de una supuesta cristalización de las naciones, habilitando así la posibilidad de que estas sean variadas en su constitución afectiva. Tal negación está en completa correspondencia con lo dicho al respecto de las entidades políticas en el capítulo 2. En efecto, toda vez que estas entidades no existen en la naturaleza de forma real, sino solo como auxiliares de la imaginación humana, verán variada su constitución en función de diversos factores<sup>205</sup>. En este sentido, existe una correspondencia entre el *ingenium* de una persona y el *ingenium* de un Estado: la variabilidad está dada como condición inherente, y se verá reforzada o determinada por el encuentro entre la “exterioridad” y la “interioridad”.

Por todo lo anterior, es necesario sostener que las naciones son, en sentido teológico, parte de la naturaleza, y que la tesis de la no-naturalidad niega en sentido quiditativo. De los otros sentidos posibles (a saber, el taxonómico y el objetivo) habría que decir que las naciones son no-naturales<sup>206</sup> en sentido objetivo, y que el sentido taxonómico, por su parte, parece no tener lugar aquí, pues no parece estar dándose clasificación alguna. No obstante, me permito insistir en lo difuso de este sentido, tal y como quedó evidenciado en el primer capítulo.

Esto da paso a la comprensión del pasaje en cuestión. Lo crucial del asunto es la función que desempeña la advertencia al respecto de las naciones en tanto que institución conservadora de una forma de gobierno. Las formas de gobierno, decíamos más arriba, se instituyen

<sup>205</sup> Se trata de condiciones análogas a las que se da al respecto del tiempo; *cfr.* Carvajal, J., 2007.

<sup>206</sup> En el primer capítulo he hablado de cosas artificiales, conformándome al empleo que hace Spinoza. En este caso, con el fin de maximizar el contraste, me valgo de ‘no-naturales’, pero pretendo significar lo mismo.



para mantener a la multitud dentro de ciertos límites, con lo que el Estado se garantiza la conservación de su propio ser. La nación presta servicio, por lo tanto, al Estado para su conservación, mas no así a la multitud para la garantizar el bien común. La importancia de enfatizar la no naturalidad de las naciones radica en la necesidad política de no estatizar a las fuerzas políticas (puntualmente, a la multitud) ante la pérdida del bien común. La bandera del bien común, que después enarbolarán Rousseau y Montesquieu, estaba ya en el pensamiento político de Spinoza por encima de cualquier otra cosa; por encima, inclusive, de la importante conservación del Estado: la conservación del Estado por cualesquiera medios será siempre preferible a la guerra civil, excepto en aquellos casos en los que dicha conservación devenga un perjuicio común, en cuyo caso la guerra y la transgresión de los todo contrato social y de cualesquiera leyes e instituciones (incluida la narración que articula la nación) será deber.

El pasaje de *TTP* 17/26 muestra, con meridiana luz, la tensión en la que se encontraba Spinoza, la misma tensión que le hizo dar marcha atrás a la publicación de su *Ética* en vida; la que le hiciera advertir que su *Tratado teológico-político* debía mantenerse lejos de ciertas manos; la que le condujera a adoptar el *caute* como lema. El pasaje expresa la constante tensión entre el (tantas veces denunciado) vulgo y el filósofo, esa tensión entre voces oportunistas que a ratos dicen lo que la muchedumbre quiere oír, y las voces que, simulando decir una cosa, persiguen un movimiento que devenga en bien común. Tensión que nos es familiar, pues a cada paso puede ser identificada en esta frágil y convulsa Latinoamérica.

## CONCLUSIONES

Esta investigación ha permitido establecer, primariamente, la existencia de una diversidad de sentidos en los cuales Spinoza emplea el término ‘naturaleza’. Se trata, en este registro, de un trabajo que podría ser catalogado de arqueológico. Aludiendo a esta diversidad de sentidos, fue posible determinar que, de hecho, no existe una contradicción al interno de las obras de Spinoza, sino que ha recurrido al mismo término en dos sentidos distintos al plantear cada una de las tesis que articulan esta investigación (la tesis naturalista y la tesis de la no naturalidad de las naciones).

Aun cuando el anterior ha sido el objetivo que principalmente se perseguía, se han concluido, además, otras cosas de no poco valor. Así, por ejemplo, el cuestionamiento de la teoría del individuo compuesto como asidero para la explicación del estatuto ontológico de las entidades políticas. Cuestionar el lugar que, en el entramado ontológico, ocupan las entidades políticas representa una aproximación al adecuado conocimiento de sus características, pero también una invitación a reflexionar sobre la forma en que nosotros, individuos, nos relacionamos con ellas. Ciertamente, es humanamente necesario el que conformemos sociedades o formas sociales más o menos organizadas, empero esto no significa que debamos, por ello, dejar de atender a la configuración misma de estas entidades. Todo lo contrario: conocer el rol que desempeñan estas entidades en nuestras mutuas interacciones permitirá la búsqueda de formas de organización que apunten siempre a la adquisición del bien común. Con más razón, aun, tratándose de la filosofía spinoziana, dentro de la cual –parafraseo a Negri– toda política es, a la vez, ontología política.

De la misma manera, la caracterización de las naciones en particular pretende contribuir al avance de los estudios spinozianos, por medio del abordaje de conceptos y explicaciones que no con frecuencia son presentadas. Comprensiblemente, no todos los conceptos planteados por el autor moderno son trabajados con la misma intensidad. Esto establece una serie de líneas investigativas claramente definidas al interno de las academias, proceder que en ninguna medida puede ser catalogado de errático o censurable. Sin embargo, es menester enfatizar que también en esos rincones poco explorados del spinozismo hay planteamientos que pueden ser aun interpelantes para nuestra realidad, y que la ya admitida actualidad del pensamiento de Spinoza se manifiesta también en estos pasajes. Esta caracterización representa un valioso fun-

damento para continuar investigaciones en esa línea, pues ha sido elaborada recurriendo exclusivamente a los textos del pensador de Ámsterdam.

Finalmente, si el trabajo realizado en el primer capítulo vale considerarlo como arqueológico, de forma análoga podemos decir que el cuarto capítulo ha sido principalmente arquitectónico, en el sentido de Kant. Lo que esta investigación perseguía era una efectiva *reintroducción* de las naciones en la estructura naturalista de Spinoza. En este sentido, fue necesario partir del supuesto de que se trataba de entidades que habían sido excluidas, aunque fuera solo aparentemente, de tal estructura. Para que esta reintroducción fuera efectiva, era necesario que se planteara una explicación que permitiera entenderlas como formando parte del sistema, como un todo articulado, y no así como un agregado de partes heterogéneas. Por ello, fue importante no solo denunciar que aquella contradicción entre las tesis que constituyeron el núcleo de esta investigación (la tesis naturalista y la tesis de la no-naturalidad de las naciones) era aparente, sino también evidenciar el lugar que la tesis de la no naturalidad de las naciones ocupa en el planteamiento de Spinoza. Sitiado por condiciones contextuales que le impedían esa *libertas philosophandi* en favor de la cual nos ha legado su *Tratado teológico-político*, Spinoza ha insistido en la necesidad de compartir su conocimiento, y entre estrechas e intrincadas líneas ha encontrado el medio para manifestar su pensamiento a la mirada atenta. La tesis de la no-naturalidad —estaba seguro— habría de despertar sospechas en quienes conocieran su sistema, y en la búsqueda de una explicación satisfactoria se haría manifiesto la verdadera intención del filósofo. Los términos mismos en los que Spinoza ha planteado estas dos tesis pone de manifiesto la cara pragmática de su pensamiento. Recurrir a una entidad política para violentar, aun virtualmente, una de sus tesis ontológicas más importantes evidencia el carácter de un pensamiento *ad usum vitae*. De todas maneras, claro es que su sabiduría no podía no ser sino una meditación para la vida.

## APÉNDICES

### Apéndice 1: señalamientos sobre la noción de error en Spinoza

La alusión al error en el capítulo precedente exige algunos apuntamientos. El error ocupa, en el pensamiento de Spinoza, un lugar fundamental<sup>207</sup>, por lo que dedica varios esfuerzos a su clarificación. Sin embargo, es necesario determinar el éxito de tales esfuerzos. No se pretende, en las páginas que sigue, sistematizar una sólida teoría al respecto del error en Spinoza (empresa que, además de exigir mucho más espacio del que se puede dedicar en un apéndice, se aleja, por mucho, del propósito que se persigue). El objetivo, mucho más modesto, no es otro que resaltar algunas características del error en Spinoza, así como las dificultades a las que puede enfrentarse esta noción. Lo que se pretende, procediendo de esta manera, no es más que presentar una justificación para el establecimiento del vínculo error-lenguaje que ha sido llevado a cabo en el capítulo precedente.

En primer lugar, habría que enfatizar la pretensión spinoziana de distanciarse de los planteamientos de Descartes. La explicación cartesiana del error, fundamentada en un desfase entre voluntad y entendimiento<sup>208</sup>, no sirve para explicar el error en el esquema de Spinoza. El filósofo judío estableció que no existe distinción real alguna entre voluntad y entendimiento<sup>209</sup>, por lo que tal desfase es imposible. Para Spinoza el error debe operar de manera distinta. No obstante, la distinción parece diluirse por partes, o encontrar graves dificultades. Es cierto que Spinoza se refiere al error directamente en muchos pasajes, pero también lo es que no lo hace uniformemente. En *E2P17S*, por ejemplo, parece plantear una distinción entre error y falsedad, la cual se ve diluida en *E2P49S*<sup>210</sup>, donde transita del hecho de haber refutado la explicación usual del error, a explicaciones relativas a la falsedad como privación. Es decir, en el primer pasaje establece que la imaginación no es la fuente del error, pero sabemos que sí que lo es de la falsedad (*E2P41*). En esta medida, error y falsedad difieren entre sí. Empero en el segun-

<sup>207</sup> Cfr. la nota 18 que Vidal Peña pone en su traducción de la proposición 36 de la Segunda Parte de la *Ética*.

<sup>208</sup> Recuérdese que, en conformidad con el padre de la modernidad, el error radica en el desfase que se da entre la voluntad y el entendimiento. Siendo el caso de que la voluntad es ilimitada (permite afirmar o negar al respecto de cualesquiera cosas, aun cuando no las conocemos), mientras que el entendimiento es limitado, el escenario necesario para que acaezca el error se presenta cuando alguien usa su voluntad para afirmar o negar algo sobre una cosa sin tener conocimiento claro y distinto de eso que afirma o niega (cfr. Williams, 2005; pp. 148-170).

<sup>209</sup> Cfr. *E2P49C*.

<sup>210</sup> Y completamente eliminada en *E2P33Dem*: «(...) *concupesci fieri potest, modum positivum cogitandi qui formam erroris sive falsitatis constituat*» [«(...) concíbese, si fuera posible, un modo positivo del pensamiento que esté constituido por la forma del error o de la falsedad»].

do pasaje, el error y la falsedad de vinculan nuevamente, pues Spinoza transita de la alusión a la presunta explicación del error que ha elaborado, a la noción de falsedad como privación<sup>211</sup>.

Además de lo anterior, el escolio de E2P47 introduce otro problema<sup>212</sup>. Aun cuando anteriormente (E2P35S) Spinoza sostuvo que el error consiste en una privación del conocimiento, reconoce ahora que los errores se dan, en mayor medida, por la errada aplicación de los nombres a las cosas. Es decir, cuando llamo elefante a la taza que se encuentra frente a mí, el error no radica en ausencia o privación de conocimiento alguno, sino solo en una fallida atribución del nombre al objeto<sup>213</sup>. En este sentido, el error existiría solo lingüísticamente. Así parece entenderlo Spinoza al explicar cómo yerran las personas al ejecutar cálculos matemáticos: «*alios numeros in mente, alios in carta habent*» [«tienen unos números en la mente y otros en el papel»]. Si es así el asunto, el error no existe propiamente hablando, mientras se atiende a dicha mente. El error no sería más que una diferencia del contenido mental de una persona a otra: juzgo errado el contenido mental de otra persona porque no es idéntico al mío, empero si compartiéramos las mismas ideas, no habría forma de acusar de errado lo que sostiene aquella.

Mas la alternativa tampoco es conveniente. Si el error no tiene exclusivamente existencia lingüística, sino que se da porque al llamar elefante a la taza estoy operando una privación del conocimiento (cualquiera que ella fuere), la explicación del error, entonces, se tornaría cartesiana, y, por lo tanto, metafísicamente problemática. Es decir, esta alternativa exige, como condición de posibilidad, la distinción real entre la voluntad y el entendimiento.

Spinoza ofrece una distinción entre las ideas, las imágenes y las palabras por medio de las cuales nos referimos a las cosas, empero esta distinción está lejos de solucionar la cuestión. Según el autor, la diferencia fundamental radica en que las últimas dos (imágenes y palabras) están en función de la modificación corporal, mientras que las primeras no. Pero, ¿cómo explica esto el error? No depende de las percepciones, ciertamente (por lo recién dicho), empero tampoco de las ideas, de las cuales se predica adecuación e inadecuación, mas no así error o acierto<sup>214</sup>. La cuestión retorna al lenguaje.

---

211 El vínculo error-falsedad puede ser establecido por dos vías en ese pasaje: (1) en cuanto al lenguaje. La forma en que Spinoza desarrolla el inicio de ese escolio refleja la intención de identificar las nociones. (2) Agregando E2P35S, donde sostiene que el error es privación de conocimiento, cosa que emplea en el pasaje que nos ocupa para referirse a la falsedad. 2 será brevemente considerada más adelante.

212 Es posible incluir, asimismo, E2P35S, donde Spinoza no solo vuelve a vincular error y falsedad (véase E2P35), sino que, además, ofrece un ejemplo cuya estructura coincide con la de lo planteado en E2P47S.

213 Tal es el caso del que sostiene que su patio voló a la gallina del vecino.

214 Cfr. E2Def3Ex

Pero aunque no sea posible (ni necesario) en este contexto delinear una sólida teoría del error en Spinoza, dado lo difuso de sus aproximaciones a este tema (y, por supuesto, la desviación que significaría para esta investigación), sí que es posible prevenirse de él. Spinoza estaba convencido de haber explicado en qué consiste el error<sup>215</sup>, aun cuando, como ha quedado evidenciado, sus planteamientos van de un lugar a otro. Empero ha sido este convencimiento el que lo condujo a señalar los medios para prevenirse del error. Evitaremos el error si (1) empleamos bien el lenguaje (cuestión que ya ha sido esclarecida a lo largo del capítulo) y si (2) operamos deducciones a partir de nociones evidentes<sup>216</sup>.

Estas dos estrategias para evitar el error se corresponden con lo difuso de los planteamientos acerca del error mismo. La primera responde a su carácter lingüístico, mientras que la segunda no es más que el resultado de equiparar, nuevamente, error y falsedad (evidentemente, el error-falsedad se opondría a la verdad, y las premisas evidentes —o nociones comunes—, deducciones a partir de las cuales se evitará el error, no son más que la base del conocimiento racional que permite adquirir verdades, según *E2P40-41*).

En cualquier caso, a pesar de lo difuso de la noción de error en Spinoza, así como su pretendida explicación realista del error hacia el final de la Segunda Parte de la *Ética*, lo cierto es que un elemento cruza todo lo que con el error guarda relación: el lenguaje. Ya por una privación del conocimiento (que se manifiesta por medio del lenguaje), ya por una inadecuación en el empleo del lenguaje, solo introducido este elemento es posible admitir el error. Esta relación es la que permite justificar el abordaje del error llevado a cabo en este capítulo (cuyo interés primordial es la teoría del lenguaje en Spinoza) para cuyo tratamiento estas líneas no pretenden más que ser complementarias.

---

215 «*In scholio propositionis 17 hujus partis explicui qua ratione error in cognitionis privatione consistit*» [«en el escolio de la proposición 17 de esta parte he explicado que la razón del error consiste en una privación del conocimiento»] (*E2P35S*).

216 «(...) *quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet modo nobis cautio sit nihil concludere nisi ex perspicuis praemissis*» [lo que nos es permitido hacer sin peligro alguno de error en tanto nada sea concluido sino de premisas evidentes] (*E5P31S*).

## Apéndice 2. *Natura*<sup>217</sup>, usos y sentidos

A continuación se presenta una recopilación de las diferentes apariciones de la palabra ‘*natura*’, tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político*. Es necesario mencionar que el conteo, según la traducción de Vidal Peña (usualmente considerada la más aceptable), se vería alterado, ya que Peña emplea, comprensiblemente, pronombres demostrativos donde Spinoza se vale de sustantivos. Así, por ejemplo, *E3praef*: «[...] que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta», donde Spinoza «[...] *quae communes naturae leges sequuntur sed de rebus quae extra naturam sunt*» [...que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino que están fuera de la naturaleza].

<i>Ética</i>	Lugares	Apariciones	Sentidos			
			Teológico	Quiditativo	Taxonómico	Objetivo
1 Parte	52	171	33	119	12	7
2 Parte	53	107	11	90	3	3
3 Parte	30	86	17	67	1	1
4 Parte	60	170	38	123	5	4
5 Parte	20	29	9	20	0	0
Total	215	563	108	419	21	15

E1

---

<sup>217</sup> ‘*Natura*’ y sus declinaciones.

Def1	Def2	Def7	P1	P5	P5D <sup>218</sup>	P6D	P6C	P7	P7D
P8D	P8S1	P8S2	P10S	P11D	P11S	P12D	P13D	P13S	P14C1
P15D	P15S	P16	P16D	P17	P17D	P17C1	P17C2	P17S	P19D
P21	P21D	P23	P23D	P24D	P24C	P25S	P26D	P28D	P28S
P29	P29D	P29S	P30D	P31	P31D	P32C2	P33D	P33S2	P36
P36D		Ap			Total de lugares en los que aparece: 52			Total de apariciones: 171	

E2

Def5Ex	Ax1	P1D	P3S	P5D	P6C	P7C	P7S	P8S	P10S
P10C1D	P10C1S	P11D	P11C	P12D	P13S	P13S/L3Ax1	P13S/L4	P13S/L4D	P13S/5
P13S/L6	P13S/L7	P13S/L7S	P13S/Pt1	P16	P16D	P16C1	P16C2	P17	P17D
P17S	P18S	P19D	P23D	P24D	P25D	P27D	P28D	P28S	P29D
P29C	P29S	P30D	P38D	P39D	P40S1	P43D	P44	P44D	P44C2
P44C2D	P45S	P49S	Total de lugares en los que aparece: 53 <sup>219</sup>				Total de apariciones: 106 <sup>220</sup>		

E3

---

<sup>218</sup> Apuntando a la presentación más reducida posible, he optado por señalar únicamente D para referirme a las demostraciones, contrario a lo hecho en el cuerpo de los capítulos.

<sup>219</sup> Aparece, también, en el título. Esa aparición no está considerada en este conteo.

<sup>220</sup> *Ídem*.



Praef	Def2	P2S	P3D	P3S	P5	P7D	P9S	P12D	P14D
P17S	P27D	P28D	P31S	P32S	P50S	P51S	P55D	P55S	P56D
P56S	P57D	P57S	Daf1Ex	Daf4Ex	Daf20Ex	Daf29Ex	Daf31Ex	Daf48Ex	DafG/Ex
Total de lugares en los que aparece: 30 <sup>221</sup>					Total de apariciones: 85 <sup>222</sup>				

E4

Praef	Def5	Def8	Ax	P1S	P2	P2D	P4	P4D	P4C
P9D	P9S	P17S	P18S	P19	P19D	P20S	P24D	P26D	P29
P29D	P30	P31	P31D	P31C	P32	P32D	P32S	P33	P33D
P34S	P35	P35D	P35C1	PP35C2	P36D	P36S	P37S1	P37S2	P39S
P45C2S	P50S	P57S	P59D	P61D	P68S	P73S	Cap1	Cap2	Cap4
Cap6	Cap7	Cap8	Cap9	Cap10	Cap26	Cap25	Cap28	Cap31	Cap32
Total de lugares en los que aparece: 60					Total de apariciones: 170				

E5

Praef	P4S	P6S	P7D	P10	P10D	P10S	P20S	P25D	P29D
P29S	P34D	P35D	P36S	P37	P37D	P38D	P38S	P39D	P39S
Total de lugares en los que aparece: 20					Total de apariciones: 29				

---

<sup>221</sup> Aparece también en el título; su sentido sería el quiditativo.

<sup>222</sup> *Ídem*.

TTP	Apariciones	Sentidos			
		Teológico	Quiditativo	Taxonómico	Objetivo
<i>TTP prae</i>	15	2	13	0	0
<i>TTP 1</i>	40	12	28	0	0
<i>TTP 2</i>	12	4	8	0	0
<i>TTP 3</i>	19	11	8	0	0
<i>TTP 4</i>	52	9	40	0	3
<i>TTP 5</i>	16	2	14	0	0
<i>TTP 6</i>	123	92	15	0	16
<i>TTP 7</i>	50	19	28	0	3
<i>TTP 8</i>	0	0	0	0	0
<i>TTP 9</i>	1	0	0	0	1
<i>TTP 10</i>	0	0	0	0	0
<i>TTP 11</i>	11	6	4	0	1
<i>TTP 12</i>	7	1	5	0	1
<i>TTP 13</i>	7	2	4	0	1
<i>TTP 14</i>	6	1	5	0	0
<i>TTP 15</i>	7	2	5	0	0
<i>TTP 16</i>	65	19	46	0	0
<i>TTP 17</i>	11	2	9	0	0
<i>TTP 18</i>	0	0	0	0	0
<i>TTP 19</i>	11	2	9	0	0
<i>TTP 20</i>	7	1	6	0	0
Total	460	187	247	0	26

# ÍNDICES ANALÍTICOS

## Índice de nombres

### A

Alvarado, Carlos, 26  
Anderson, Benedict, 2, 20, 21, 22, 29  
Aurelio, Diego Pires, 3

### B

Balibar, Etienne, 16, 4, 5, 8  
Bennett, Junathan, 19  
Bergson, Henry, 26  
Borges, Jorge Luis, 34  
Bras, Gérard, 23

### C

Canaslan, Eylon, 30  
Carvajal, Julián, 14, 15, 61

### Ch

Chau, Marilena, 23, 18  
Chisholm, Roderick, 33

### C

Cohen, Diana, 5  
Courtois, Gérard, 3

### D

De la Boétie, Étienne, 59  
De Lucía Dahlbeck, Moa, 12  
De Waal, Frans, 30  
Debray, Jorge, 29  
Deleuze, Gilles, 20, 23, 26, 40, 41, 42, 46  
Descartes, René, 35, 23, 46  
Doidge, Norman, 20  
Domínguez, Atilano, 13, 21, 15, 16, 17  
Durán, Rosalba, 12, 26

### E

Esquerre, Jesús, 9

### F

Ferrater Mora, José, 41  
Foucault, Michel, 24  
Funes, Ireneo, 20

### G

García Monge, Joaquín, 28  
Garret, Aaron, 24, 25  
Gebhardt, Carl, 8, 5, 42, 43, 47  
Gueroult, Martial, 12, 25

### H

Hampshire, Stuart, 8  
Hobbes, Thomas, 12, 47, 48, 50, 54  
Hoyos, Inmaculada, 40

### K

Kant, Immanuel, 18  
Ki-Won, Hong, 55

### L

Landowski, Erik, 29  
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 8, 28  
Lomba, Pedro, 26  
López, José Luis, 28

### M

Macherey, Pierre, 12  
Maquiavelo, Nicolás, 24, 36  
Matheron, Alexandre, 5, 47, 48, 50  
Merçon, Juliana, 12, 13, 15  
Moisés, 23, 25, 36  
Molina, Iván, 25, 29  
Montesquieu, 20, 22, 62  
Mora Porras, Juan Rafael, 25, 60  
Moreau, Pierre-François, 37, 38, 59  
Moya Bedoya, Juan Diego, 45

**N**

Nagel, Thomas, 28  
 Negri, Antonio, 16, 3, 16, 17

**O**

Oldenburg, Henry, 14  
 Oreamuno, Yolanda, 28, 58  
 Ortega, Daniel, 26

**P**

Pac, Andrea, 59  
 Palmer, Steven, 25  
 Parfit, Derek, 30  
 Peña, Javier, 51  
 Peña, Vidal, 14, 21, 35, 1, 8

**Q**

Quine, Willard Van Orman, 18

**R**

Ramos-Alarcón, Luis, 59  
 Reina Isabel II, 26  
 Rey Felipe VI, 26  
 Rice, Lee, 5, 6, 7, 8  
 Ricoeur, Paul, 30  
 Rojas Peralta, Sergio, 4, 20, 21  
 Rosales, Marcela, 30, 35  
 Rosenthal, Michael, 24

**S**

Santamaría, Juan, 25, 60  
 Santos Campos, Andre, 16  
 Savan, David, 26, 28  
 Schmitt, Carl, 3  
 Searle, John, 37  
 Smend, Rudolf, 25  
 Strauss, Leo, 17, 58, 60, 61

**T**

Tatián, Diego, 57  
 Teseo, 33, 35  
 Tiebout, Harry, 12, 13, 14, 15  
 Trump, Donald, 26

**V**

Viljanen, Valteri, 19

**W**

Williams, Bernard, 35

## Índice de conceptos

### A

Auxiliares de la imaginación, 16, 64

### B

Bien común, 18, 19, 20, 21, 64, 65

### C

*Conatus*, 13, 15, 3, 11, 15, 20, 36, 53

Constituyentes de la nación, 23, 24, 25, 30, 33, 34

Contradicción, 16, 18, 19, 42

Contrato, 19, 20, 52, 53, 65

*Corpora simplicissima*, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11

### D

Definición, 8, 10, 18, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 1, 2, 3, 4, 6,  
7, 11, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 42

### E

Entidad política, 10, 14, 34, 2, 4, 11, 13, 14, 26, 28, 49, 54, 57 Retórica, 27, 28

Error, 11, 13, 18, 19, 22, 27, 35, 36, 37, 38, 25

Esmero, 22, 23, 24, 25, 27, 28

Estabilidad del Estado, 18, 34

Estado, 1, 2, 4, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28,  
29, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 49, 50, 51, 55, 56, 57,  
58, 59, 60, 62, 63, 64

Estructuras afectivas, 13, 30, 60

### F

Fundamentos del Estado, 50, 51, 55, 57, 58

### I

Individuación, 16, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 51,  
61

Individuo, 15, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 31, 33,  
39, 52, 58, 60, 62

*Ingenium*, 21, 24, 26, 28, 29, 30, 37, 38, 39, 40, 41, 51, 56, 61,  
62, 63, 64

### M

Migrante, 33, 34, 38, 40

Multitud, 1, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 30, 31, 36, 38, 64

### N

Narrativa, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 56

Naturalismo, 42, 43, 44, 48, 49, 62

### O

Orden de las afecciones, 19, 20, 22, 26

### P

Perspectiva, 15, 26, 30, 38, 42, 43, 50, 51, 55, 57, 58, 62, 63

### R

### S

Sentido objetivo, 16, 30, 32, 33, 34, 64

Sentido quiditativo, 16, 30, 31, 33, 34, 39, 61, 64

Sentido taxonómico, 16, 30, 33, 34, 64

Sentido teológico, 16, 30, 31, 32, 33, 34, 10, 61, 64

Sociedad, 1, 3, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 28, 30, 32, 35,  
56

### T

Teoría del individuo compuesto, 1, 2, 5, 6, 9, 10, 12, 14

### U

Unificación, 25, 28, 30, 31, 36

## BIBLIOGRAFÍA

## I) Fuentes primarias

## [a] En latín

(1925) *Opera* (ed. C. Gebhardt; IV vols.). Heidelberg: C Winter.

## [b] En español

(1986) *Tratado político* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

(1988) *Correspondencia* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

(1988) *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

(2013) *Ética* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Alianza.

(2014) *Tratado teológico-político* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

## II) Fuentes secundarias

Alain (2008). *Spinoza* (traducción de Maite Serpa). Barcelona: Marbot ediciones.

Albiac, Gabriel (1987). *La sinagoga vacía. Estudio sobre las fuentes marranas del espinocismo*. Madrid: Hiperión.

Allendesalazar, Mercedes (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.

Allison, Henry (1987). *Benedict de Spinoza: an introduction*. New Haven: Yale University Press.

Anderson, Benedict (2007). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aurelio, Diego Pires (2000). *Imaginação e poder. Etudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri.

Bagley, Paul (2008). *Philosophy, Theology, and Politics. A reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*. Boston: Brill.

- Balibar, Étienne (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (traducción de Anselmo Torres). Córdoba: Brujas.
- Balibar, Étienne (2011). *Spinoza y la política* (traducción de César Marchesino y Gabriel Merlino). Buenos Aires: Prometeo.
- Bennett, Jonathan (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza* (traducción de José Antonio Robles García). México: FCE.
- Bennett, Jonathan (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza* (traducción de José Antonio Robles García). México: FCE.
- Bergson, Henri (1960). *Introducción a la metafísica* (traducción de Rafael Moreno). México: UNAM.
- Bernardini, Amalia (1997). Spinoza: Dios como substancia y causa sui. En *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*, Vol. 16, No. 42; pp. 363-370.
- Borges, Jorge Luis (1984). Borges y yo. En *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Bove, Laurent (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- Bras, Gérard (2019). La croyance en l'élection et la constitution de peuple hébreu. En *La Pensée*, 398; pp. 10-23.
- Brown, Stuart & Fox, N. J. (2006). *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press.
- Canaslan, Eylen (2017). Los otros de Spinoza. En Brodsky, Valentin; Farga, Gisel; Gutiérrez Gonzalo y Viñas, Agustina [comps.]. *Spinoza. XII Coloquio*; pp. 37-43. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Carvajal, Julián (2007). El tiempo y la economía afectiva en Spinoza. En De la Cámara, María Luisa & Fernández, Eugenio [eds.]. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*; pp. 23-30. Madrid: Trotta.
- Chauí, Marilena (2003). *Política em Spinoza*. Leblon: Companhia das letras.

- Chisholm, Roderick (1979). *Person and Object: a Metaphysical Study*. La Salle: Open Court.
- Cohen, Diana (1999). La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza. En Benítez, Laura & Robles, José Antonio [coords.]. *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía de la naturaleza a la física*. México: UNAM.
- Courtois, Gérard (1973). Le «ius sive potentia» spinoziste. *Archives de Philosophie du Droit*, T 13; pp. 314-346.
- Curley, Edwin & Moreau, Pierre-Francois (eds.) (1990). *Spinoza. Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: Brill.
- De la Boétie, Étienne (2008), *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (prólogo de Miguel Abensour). Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- De Lucia Dahlbeck, Moa (2017). Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica. En *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, No. 5 pp. 65-96.
- De Waal, Frans (1996). *Good Natural: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*: Cambridge, MA: Harvard University Press.
- De Waal, Frans (2007). *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre* (traducción de Vanessa Casanova Fernández). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica* (traducción de Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1999). *Spinoza y el problema de la expresión* (traducción de Horst Vogel). España: Muchnik editores.
- Deleuze, Gilles (2001). *Spinoza: filosofía práctica* (traducción de Antonio Escohotado). Barcelona: Tusquets Editores.
- Deleuze, Gilles (2011). *En medio de Spinoza* (traducción de “equipo editorial Cactus”). Buenos Aires: Cactus.
- Della Rocca, Michele (2008). *Spinoza*. New York: Routledge.



- Dietz, Mary (2012). Between Polis and Empire: Aristotle's *Politics*. *The American Political Science Review*, Vol. 160, No. 2; pp. 275-293.
- Doidge, Norman (2007). *The Brain That Changes Itself*. Barcelona: Penguin.
- Durán, Rosalba (2007). La *simpatheia* en la teoría de las afecciones de Spinoza y el principio de la cooperación. En De la Cámara, María Luisa & Fernández, Eugenio [eds.]. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*; pp. 395-404. Madrid: Trotta.
- Eslava, Edgar (2010). Movimiento, espacio, extensión: Spinoza y la mecánica de los cuerpos. En *Universitas philosophica* 54, año 27; pp. 109-119.
- Esquerra, Jesús (2007). Ulises atado al mástil. *Isegoría*, 36; pp. 219-238.
- Ferrater Mora, José (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, Michel (2003). *Hay que defender la sociedad* (traducción de Horacio Pons). Madrid: Akal.
- Garret, Aaron (2003). *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gebhardt, Carl (2007). *Spinoza* (traducción de Oscar Cohan). Buenos Aires: Losada.
- Geller, Jay (2005). Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence. *Jewish Social Studies, New Series, Vol. 12, No. 1*; pp. 39-63.
- Golcher, Erica (1993). Reflexiones en torno a la identidad nacional costarricense. En *Anuario de estudios Centroamericanos*, No. 19, pp. 91-99.
- Gueroult, Martial (1969). *Spinoza I. Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Hampshire, Stuart (1951). *Spinoza* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Alianza.
- Haserot, Francis Stuart (1974). Spinoza's definition of Attribute. En Kashap, Poul (ed.). *Studies on Spinoza: Critical and Interpretative Essays*; pp. 28-42. Berkeley: University of California Press.
- Heller, Herman (1982). *La soberanía* (traducción de Mario de la Cueva). San José: Editorial de la FEUCR.

- Heller, Herman (1987) *Teoría del Estado* (traducción de L Tobio). México: FCE.
- Hobbes, Thomas (2005). *Elementos de derecho natural y política* (traducción de D. Negro). Madrid: Alianza.
- Hobbes, Thomas (2014). *Leviatán* (traducción de Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.
- Hong Ki-Won (2015). Philosophical Foundations of the Best Form of Government: a Reading of *Tractatus Politicus* of Baruch Spinoza. En *Documentos de derecho*, Vol. 50; pp. 249-277.
- Hoyos, Inmaculada (2011). *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza*. Tesis para optar por el grado de Doctora en filosofía por la Universidad de Granada.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura* (traducción de Pedro Ribas). Madrid: Taurus.
- Koistien, Olli. (2009). *The Cambridge companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Landowski, Erik (1993). Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social. En *Revista de occidente*, 140; pp. 98-117.
- Laux, Henri (2004). Le traité théologico-politique dans la correspondance de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 1, pp. 41-57.
- Leibniz, Gottfried Wilhem (1981). *Monadología* (edición trilingüe; introducción de Gustavo Bueno). Oviedo: Pentalfa.
- Lloyd, Genevieve (1994). *Part of Nature. Self-knowledge in Spinoza's Ethics*. New York: Cornell University Press.
- Lomba, Pedro (2008). Pasión y nación en Spinoza: el caso hebreo. En Carvajal, Julián & De la Cámara, María Luisa [coords.]. *Spinoza: de la física a la historia*; pp. 381-394. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha.
- López, José Luis (1993). El Yo, el mismo, el otro y el Otro. En *Revista de occidente*, 140; pp. 9-11.
- Lucchese Del, Filippo (2009). *Conflict, power and multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and indignation*. London: Continuum.

- Macherey, Pierre (2013). *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*. Paris: PUF.
- Maquiavelo, Nicolás (1983). *El príncipe* (traducción de Ángeles Cardona). Madrid: Sarpe.
- Matheron, Alexandre (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Merçon, Juliana (2012). Parte de la naturaleza: sobre el cuerpo como potencia compositiva. *Perspectiva, filantropópolis*, Vol. 30, No. 2; pp. 473-496.
- Molina, Iván (2018). “He dejado de ser costarricense”. Escritores y migración en la Costa Rica de los siglos XIX y XX. En *Revista realidad*, No. 152; pp. 125-146.
- Montesquieu (1989). *The Spirit of Laws* (editado por Anne M. Cohler, Basia C. Miller y Harold S. Stone). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, Pierre-François (1994). *Spinoza. L'Expérience et L'Éternité*. Paris: PUF.
- Moreau, Pierre-François (2010). El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza. II) el *ingenium* del pueblo y el alma del Estado. *Ingenium, revista de historia del pensamiento moderno*, No. 3; pp. 80-93.
- Moreau, Pierre-François (2012). *Spinoza y el spinozismo* (traducción de Pedro Lomba). Madrid: Escolar y Mayo editores.
- Morfini, Vittorio (2012). La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia (traducción de Juan Pedro García del Campo). *Youkali*, 13; pp. 69-76.
- Moya, Juan Diego (2007). *La agonía de la preternaturalidad. La confutación spinoziana del milagro*. San José: Arlekin.
- Nagel, Thomas (2000). *Ensayos sobre la vida humana*. México: FCE.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre potencia y poder en Baruch Spinoza* (traducción de Gerardo de Pablo). Barcelona: Anthropos.
- Pac, Andrea (2013). El ingenio en la *Ética*: la fórmula implícita de las dinámicas sociales. En Tatián, Diego [comp.] *Spinoza. Noveno Coloquio*; pp. 341-350. Córdoba: Brujas.
- Palmer, Steven & Molina, Ivan [eds.] (2004). *Héroes al gusto y libros de moda*. San José: EUNED.

- Parfit, Derek (2004). *Personas y razones* (traducción de Mariano Rodríguez González). Madrid: A. Machado Libros.
- Peña, Javier (2007). Uso y control de los afectos en la política. En De la Cámara, María Luisa & Fernández, Eugenio [eds.]. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*; pp. 431-450. Madrid: Trotta.
- Pucci, Pietro (1993). El yo y el otro en el relato de Ulises sobre el Cíclope. *Revista de occidente*, No. 140; pp. 119-142.
- Quine, Willard Van Orman (2002). *Desde un punto de vista lógico* (traducción de Manuel Sacristán). Barcelona: Paidós.
- Rice, Lee (1971). Spinoza on individuation. *The monist*, Vol. 55, No. 4; pp. 640-659.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rojas, Sergio (2002). *Modo y hermenéutica en la Ethica de Spinoza*. Una lectura conversa. Tesis para optar por el grado de *Magister philosophiae* por la Universidad de Costa Rica.
- Rojas, Sergio (2009). *Spinoza: fluctuations et simultanéité*. Tesis para obtener el grado de Doctor, por la Université de Toulouse.
- Rojas, Sergio (2016). Peregrinos, territorio y potencia según Spinoza. En *Consecutio rerum* año 1, No. 1; pp. 151-168.
- Rojas, Sergio (2019). Habitantes, hablantes: imaginación y lengua en la formación *nación* según Spinoza. Cápona, Daniela y Rojas, Braulio [comps.]. *Spinoza. XIV Coloquio*; pp. 243-252. Valparaíso: Autoedición.
- Rosales, Marcela (2012). La multitud otra o de la eterna tempestad de Spinoza a Calibán. En Tatián, Diego [comp.]. *Spinoza. VIII Coloquio*; pp. 269-276. Córdoba: Brujas.
- Rosales, Marcela (2017). (De)construyendo el muro. En Brodsky, Valentin; Farga, Gisel; Gutiérrez Gonzalo y Viñas, Agustina [comps.]. *Spinoza. XII Coloquio*; pp. 37-43. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

- Rosenthal, Michael (2002). Why Spinoza Choose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the Theological-Political Treatise. En Ravven, Heidi & Goodman, Lenn [eds.]. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany: State University of New York.
- Rubín, Abraham (2012). Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol. 29, No. 1; pp. 127-148.
- Ruiz Alarcón, Luis (2008). *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza*. Tesis para optar por el grado de Doctor en filosofía por la Universidad de Salamanca.
- Santos Campos, Andre (2010). The individuality of the State in Spinoza's Political Philosophy. En *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 92; pp. 1-38.
- Savan, David (1958). Spinoza and language. En *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2; pp. 212-225.
- Schmitt, Carl (1988). *Téologie politique* (traducción de J. L. Schlegel). Paris: Gallimard.
- Schmitt, Carl (1996). *Sobre los tres modos de pensar las ciencias jurídicas* (traducción de Montserrat Herrero). Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político* (traducción de Rafael Agapito). Madrid: Alianza.
- Sharp, Hasana (2011). *Spinoza and the politics of renaturalization*. London: The University of Chicago press.
- Smend, Rudolf (1985). *Constitución y derecho constitucional* (traducción de J. Beneyto). Madrid: CEC.
- Strauss, Leo (2009). *La persecución y el arte de escribir* (traducción de Amelia Aguado). Buenos Aires: Amorrortu.
- Tatián, Diego (2009). Spinoza y la paz. En *Conatus* 3 (5), pp. 45-50.
- Tiebout, Harry (1956). Deus, sive natura... *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 16, pp. 512-521.

- Vallespín, Fernando (ed.) (2010). *Historia de la teoría política* (primera reimpresión). Madrid: Alianza.
- Viljanen, Valtteri (2007). Field metaphysic, power, and individuation in Spinoza. En *Canadian journal of philosophy*, Vol. 37, No. 3; pp. 393-418.
- Williams, Bernard (2005). *Descartes, the Project of Pure Inquiry*. New York: Routledge.
- Zac, Sylvain (1977). Spinoza et l'Etat des Hébreux. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, T. 167, No. 2; pp. 201-232.